آن ان اثنی علی ربی المجلی للعقول و لکل من المبانی و المعانی المعول

علی ما طبع هذا الکتاب تذکرة العلماء معلم الطلاب مفیض العوائد والایادی اعنی

شرح هدیة الحکمة للفاضل الخیرآبادی

ادام الله عزه و فضله بکرمه العادی

واعتنی بتصحیحه و مقابلته بأصله العالم اللوذعی مولانا المولوی السید محمد عبد الله البلگرامی

فی مطبع شعلۂ طور الواقع ببلدۂ کانپور صین عن الشرور

صورة ما كتبه العالم الاريب النبيه والفاضل الاديب الفقيه الحافظ لكلام ربه السامي مولانا المولوي السيد محمد عبد الله البلگرامي فسح الله في ايامه ونفع الطالبين بعلومه وانفاسه واقلامه مقرظاً على هذا الكتاب ومبشراً لاهل الالباب

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لك يا من شهدت بكمال حكمته انوار شمسه البازغه ونطقت بجلال قدرته آثار صنعته البالغه
هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وخلق سبع سموات طباقاً فلم تر فيها عوجاً ولا فطوراً وصلوة
وسلاماً على النبي الامي الذي اوتي الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً واعجز مصاقع العرب ببلاغة
كلامه ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ما كان يعرف الواحاً ولا قلماً وكان يعرف ما في اللوح
والقلم وعلى آله من المامومين والائمه واصحابه خيار الامه وبعد فلا يخفى على حلبة نعم العلماء
ان شرح هداية الحكمة للحسين الميبذي كان متداولاً بين الدرس للطالب المبتدي وان لم يكن
سالماً عن التشويش والاسهاب وعن نقوض تحير الطلاب حتى كان لا يفي بفهم المطالب ولا يكفي
لدرك المآرب وقد كانت المهرة ما يلين على ايجازه المخل واسهابه الممل وكانت الطلبة
هائمين عن تطويله بلا طائل وتعقيده عن اوضح مائل وتشويشه المحير للافهام وتشكيكه المخل
بالافهام حتى التمس لتسويده احياء الآن من ورث العلم عن آبائه الكرام وروى حديث
الفضل مسلسلاً عن اسلافه العظام شمس سماء المعالي بهجة الايام والليالي زبدة العلماء
المتقدمين الحكماء المتبحر المحقق العلامة الفهامة الجوهر الفرد الباهر وارث العلوم

كابراً عن كابر السند الفيض الفهامة العلامة بن العلامة الذي شهد بغزير فضله المحب
والعادي مولانا مولوي محمد عبد الحق بن قدوة الحكماء وامام العلماء مولانا واستادنا المرحوم
المولوي محمد فضل الحق العمري الخيرآبادي لا برح الله رياض العلوم مزهرة بمزن علمه وفضله
وأفنان الفنون مثمرة بسحب فيضه وطوله آمين آمين لا ارضى بواحدة حتى اضيف
اليها الف آمينا فلبّى بالاجابة وتصدى للكتابة فجاء بحمد الله يروق النواظر وينشط الخواطر
ويجلو البصائر ويصفو السرائر قد نقي عن الزوائد وملي من العوائد ليس كشرحها المذكور مختصراً
يخل ولا كشرحها للصدر الشيرازي مطولاً يمل فصار متوسطا بين شرحي الكتاب و
خير الامور اوسطها كما سلمته اولوا الالباب ومع ذلك مبانيه الطف وارق من الشمول
والشمال ومعانيه ابين وادق من الشمس والهلال ما من مسئلة الا وقد اتى بها على كمال
التحقيق ببيان رشيق وتقرير انيق واختار من الكدر الصفوة واصطفى الزبدة مع رقة
لسانه وفصيح بيانه واحترز عن كلمات غير مانوسة مستغربة واستعمل الالفاظ الرقيقة المستعذبة
التي بين الجزالة البالغة والسلاسة المفرطة فعلى المدرسين ذوي الالباب ومميزي القشر عن
اللباب المتمسكين باذيال العلم وارديته المتنزهين في روضه وغدرانه ان يداولوه بين المذاكرين
و طلبائهم ويستنقذوهم به عن تشكيكات يتيه فيها الالباء فطوبى لمن سرح النظر في رياض
معانيه ونزه العيون في حياض مبانيه واجتنى ازهار المنى من افنانه وقطف اثمار المنى من
اغصانه ومخانه يغني الوطر عن اوساط الكتب الحكمية ويغني الطالبين عن كثير مسائل الالهية والطبعية
نفع الله به الطالبين وجعله كاخويه مقبول العالمين هذا وانا العبد المعترف بذنبه الراجي لعظيم
مغفرة ربه محمد المدعو بعبد الله بن الحاج السيد آل احمد الهاشمي ثم الحسيني محتداً الواسطي
ثم البلگرامي موطناً والماتريدي عقيدةً والحنفي مذهباً والقادري مشرباً عاملهما الله بلطفه العميم
وجعل مآلهما الى النعيم المقيم رحمه مرحلاً جلية كالشمس حفظها الله عن شرور الدهور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تنطق بحكمته البالغة السن العالمين وتشهد بقدرته البازغة افئدة العاكمين هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم الكتاب ويعلمهم الحكمة ويزكيهم عليه وعلى آله الاطهار وصحبه المهاجرين والانصار لاسيما على خلفائه الاختان منهم والاصهار من الصلوة ازكيها واكملها ومن التحيات اسناها واجملها وبعد فقد سألني المولى الهمام والحبر القمقام المولوي محمد نظام سلمه الله العلام ووقاه نوائب الايام ان اشرح الهداية الاثيرية شرحا يحوي الفوائد وينفي الزوائد بتقرير يجلو الرين ويقشع الغين ويقر العين وان ارفع البراقع عن وجوه خرائدها المحتجبة واجلو فرائد اسرارها المختفية حتى تخرج منضوة اللثام موضوعة على طرف الثمام لما ان الشرحين المشهورين لهذا الكتاب احدهما غير واف لفهم المطالب لانه مع ما فيه من التعقيدات اللفظية والمعنوية يحتوي على شكوك محيرة للطلاب وثانيهما مع عدم اشتهاره بتمامه غير خال عن الاسهاب والاطناب اعتذرت بتراجع اسواق العلم وكسادها وتنازع احوال الزمان وفسادها فلما بالغ في الاسرار دراية لاينتهي بالحيل والاعذار شرعت في الشرح بحيث يذلل الصعاب ويكشف عن وجوه الفوائد النقاب معرضا عن التعرض للزوائد ومورد الما له مدخل في تحصيل المطالب والمقاصد فجاء بحمد الله تعالى كما يحبه الاحباء ويرتضيه الاخلاء لا مطولا مملا ولا مختصرا مخلا مع تفسير المقاصد وتحرير المعاقد وتقرير القواعد وبسط الموجز وتقييد المرسل وتفسير المجمل عسى ان يقبله الساحر المتمهر والمنصف المتبصر وان ازدراه من لبه عن الحق اغفل وقلبه باللداد اغلف وطباعه بالباطل آنس وبالعناد آلف وجعلته تحفة لحضرة مرسل سورات نار الحيف بماء السمح والسيف هو الذي افاض على العالمين منا واغاض عن العالمين فتنا والفدا ...

ذي البرايا وانقذ الانام عن البلايا صارت بحسن خلاله اشجار العلم ذوات طراوة وخضرة وذو حاجة ادلات رواء ونضرة وغدا ماؤه فضيضا وغصنه غضيضا واستى عودها بعد مرة وربا ع العلم معمرة وراحت رياح الارتياح متنسمة وحدائق الاستراحة متبسمة اعني الامير الحاج النواب محمد كلب عليخان بهادر لازال وريف ظلاله الظليل وشريف جلاله الجليل ماخوى نجم طالع وهوى كوكب ساطع فان وقع في معرض القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول وها انا اشرع في المرام بعون الملك العلام

اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر طاقة اوساط الناس وتنقسم الى نظرية وعملية فالاولى هو العلم باحوال امور لا تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء من حيث هو مبدء عمل والثانية هو العلم بامور متعلقة بها وذلك ان للنفس قوتين احدهما علمية والاخرى عملية فما به يستكمل القوة العلمية هي الحكمة النظرية وما به يستكمل القوة العملية هي الحكمة العملية وكل من قسمي الحكمة علم الا ان الغاية في الحكمة النظرية هو العلم بالاشيا بلا ادخال شيء في الوجود وفي العملية هو العمل وادخاله في الوجود ومن ثمه كانت النظرية اشرف من العملية اذ العملية وسيلة الى العمل والعمل نفسه ادون من العلم فكيف ما هو وسيلة وعلى ما ذكرنا المنطق الباحث عن احوال المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن فقط كالجنسية والفصلية والحدية والرسمية وكونها قضية او عكس قضية قسم من الحكمة الا انه لكونه وسيلة وكون البحث فيه من جهة الايصال افرز عن الحكمة ومن اراد اخراج المنطق عن الحكمة زاد لفظ الاعيان في تعريفها ويلزم عليه خروج مباحث الامور العامة كالوجود والامكان وغير ذلك من الحكمة لان الامور العامة ايضا معقولات ثانية ليس لها وجود في الاعيان لانها لو كانت موجودة في الخارج لزم الدور او التسلسل فان الوجود مثلا لو كان موجودا في الخارج لكان معروضا للوجود فهذا الوجود العارض اما عين الوجود المعروض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض او غيره فيلزم التسلسل المستحيل ولا يلزم

الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذهنية فان التسلسل في الذهنيات
ينقطع بانقطاع الاعتبار وما قيل ان الامور العامة ليست بمفهومات بل بازائها محمولات
تثبت للاعيان فقولنا الوجود زائد معناه ان الوجود متصف بوجود زائد والامكان كذا
معناه ان الممكن متصف بامكان كذا فلا يخفى سخافته ثم الحكمة النظرية منقسمة الى ثلثة اقسام
الاول العلم الالهي والثاني الرياضي والثالث الطبيعي وجه الحصر ان الامور التي ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا اما غير مفتقرة في كلا الوجودين الى المادة كالاله الحق والمفارقات
النورية والوجود والامكان وغيرهما من الامور العامة فالاله الحق والمفارقات غير محتاجة
الى المادة التي هي منبع القوة ومصدر التغير والحدوث بل غير مقترنة بها اصلا والوجود
والامكان وغيرهما وان كان مما لا يمتنع اقترانها بالمادة لكنها غير محتاجة الى المادة
او مفتقرة اليها في الوجود الخارجي دون الذهني كالكرة والاسطوانة والمثلث والمربع
فانها وان كانت غنية في وجودها الذهني عن خصوص مادة واستعداد لكنها غير مستغنية
في الوجود الخارجي عن المادة او مفتقرة في الوجودين الى المادة كالانسان والحيوان
وغيرهما من الامور الطبيعية فانها لا توجد في الخارج الا محفوفة بمادة خاصة ولا في الذهن
الا مقترنة بمادة كذلك فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث ويسمى
الاول بالعلم الاعلى لعلو شانه وشرف موضوعه وغايته وبالعلم الالهي لانه يبحث فيه
عن احوال الاله الحق والثاني بالعلم الاوسط لكونه برزخا بين المجردات والماديات
فلا الموضوع تجرد بحت كما في موضوع العلم الاعلى ولا اختلاط محض كما في موضوع العلم الطبيعي وبالرياضي
لانه ترتاض فيه النفس من جهة انتقالها عن الماديات الى ما له تجرد ما وبالتعليمي لانه كان من
دابهم تعليم صبيانهم بادي بدء هذا العلم لان للخيال مدخلا عظيما في هذا العلم والخيال غالب
على الصبيان والثالث بالعلم الطبيعي والعلم الاسفل ومنهم من ربع القسمة وجعل العلم الالهي على
قسمين الاول ما قد يقارن المادة لا على وجه الاحتياج كالامور العامة ويسمى العلم الكلي والفلسفة الاولى

والالهي بالمعنى الاعم وثانيهما ما لا يقارن المادة اصلا كالآله الحق والمفارقات النورية
ويسمى الالهي بالمعنى الاخص ومن اثبت بوجيا ولا حاجة في هذا التقسيم ايضا والحكمة العملية ايضا منقسمة
الى ثلثة اقسام لان العلم المتعلق بالاعمال اما متعلق بمصالح شخص واحد لانتظام معاشه
فاصلاح معاده وهو المسمى بتهذيب الاخلاق واما متعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل
كالوالد والمولود والمالك والمملوك وهو المسمى بتدبير المنزل واما متعلق بمصالح جماعة
مشتركة في المدينة ويسمى بالسياسات المدنية ويندرج فيه ما يتعلق بالنبوات المسمى بالنواميس
اذا عرفت هذا فاعلم ان المص رتب كتابه على ثلثة اقسام الاول في المنطق لكونه آلة لسائر
العلوم والثاني في الطبعي والثالث في الالهي وانما قدم الطبعي على الالهي لان الطبعي علم
متعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا بالنسبة الى الامور التي يبحث عنها في العلم
الالهي وقاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل واقتصرنا على شرح القسمين الاخيرين
متوكلين على واهب العقل ومفيض الخير والعدل فنقول قال المصنف **القسم الثاني**
في الطبعيات اي في مباحث الحكمة الطبعية اعلم انه قد ثبت في فن البرهان
ان العلم لا يتميز كمال الامتياز الا ببيان الموضوع فنقول موضوع العلم الطبعي الجسم الطبعي
من حيث انه متحرك او ساكن او من حيث انه ذو طبيعة او من حيث انه مشتمل على قوة التغير او من حيث انه ذو مادة وقد
عرف الجسم الطبعي بانه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم وانما يقال له الجسم الطبعي لاشتماله على الطبيعة التي هي مبدء اول لحركة ما تكون فيه
وسكونه بالذات وقد يطلق الجسم على الكم المتصل [illegible] التجزي في الجهات الثلث
وهو غير الاول لان القطعة من الشمع اذا تشكلت [illegible] باشكال مختلفة بان جعلتها مدورة مرة
ومكعبة اخرى كان المعنى الثاني متغيرا فيها [illegible] المعنى الاول والمتغير غير الباقي ثم المشهور
ان تعريف الجسم الطبعي بكونه جوهرا قابلا للفرض ابعاد ثلثة رسم وليس بحد لان معنى الجوهر
وهو الموجود لا في موضوع لا يصلح ان يكون جنسا لما تحته لانه صادق على واجب الوجود

فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وكذا قابلية الابعاد لا تصلح ان تكون فصلا لان القابلية اما عدمية او وجودية على الاول عدم كونها فصلا بديهي اذ الفصول لا تكون عدمية وعلى الثاني فهي عرض لانها نسبة مخصوصة بين الحال والمحل واذا كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية وهذه القابلية ايضا عرض وهكذا فيلزم التسلسل ويلزم تركب الجسم من الجوهر والعرض وايضا القابلية نسبة بين القابل والمقبول فتكون متاخرة عن الجسم القابل فكيف يكون من مقومات الجسم واجيب بان معنى الجوهر ليس هو الموجود لا في موضوع بل هو لازم من لوازم الجوهر ولا يلزم من نفي جنسية اللازم نفي جنسية الملزوم وكذا القابلية ليست فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد واعلم ان المراد بالامكان الماخوذ في تعريف الجسم هو الامكان العام بحسب نفس الامر ومن ثمه زيد لفظ الفرض ليدخل فيه الفلك وانما لم يكتف بالفرض وحده لئلا يتوهم انه اذا لم يتحقق الفرض بطل الجسمية وليس المراد الامكان الاستعدادي حتى ينتقض بالاجسام الصلبة التي لا يتحقق فيها الابعاد بالفعل والتحقيق ان المراد بالابعاد الابعاد الثخينة دون السطحية فلا ينتقض بكل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب وقيد التقاطع ليس احترازيا بل هو ايضا لتمام الحد والمراد بالقابل القابل بالذات وبالقبول مطلق الاتصاف لا الذي بمعنى القوة والاستعداد فلا ينتقض التعريف بالهيولى لان قابليتها للابعاد انما هي بواسطة الصورة اذ الهيولى بلا تلبس [illegible] ست الصالحة لفرض الابعاد وهو مرتب على ثلثة فنون لان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري واحواله المبحوثة عنها اما عامة لهما او مختصة باحدهما الفن الاول فيما يعم الاجسام فلكية كانت او عنصرية ووجه تقديم هذا الفن على الفنين الباقيين ان العام اعرف عند العقل وتقديم الفن الثاني على الثالث لان ما يبحث عنه في الفن الثاني اشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث وهو مشتمل على

عشرة فصول فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى اعلم ان الجسم الطبعي اما مفرد
كالماء والهواء او مركب وهو قد يكون مركباً من اجسام مختلفة الصور كبدن الحيوان
وقد يكون مركباً من اجسام متشابهة الصور كالسرير والمفرد لا شك انه قابل للانقسام
الى الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى
التقديرين فتلك الانقسامات اما متناهية او غير متناهية فهذه احتمالات اربعة والى كل ذهب
ذاهب فذهب المتكلمون الى ان الجسم متألف من اجزاء متناهية لا تتجزى اصلا
لا كسراً لصغرها ولا قطعاً لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف
آخر ولا فرضاً وذهب بعض الاقدمين والنظام من المعتزلة الى انه مركب من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل وذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وذهب
جمهور الحكماء الى انه متصل في نفسه غير مركب من الاجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا يقف قسمته الى حد لا يمكن بعده فهذه اربعة مذاهب فان قلت
ههنا مذهبان آخران احدهما ان الجسم مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل
واحد منها غير منقسم فكاً بل وهماً او باختلاف عرضين كما ذهب اليه ديمقراطيس والآخر
ان الجسم مركب من السطوح وهي من الخطوط وهي من النقط قلت المذهب الثاني
آئل الى مذهب المتكلمين اذ لا يقول واحد منهم ان السطوح والخطوط التي تتركب
منها الجسم اعراض ومذهب ديمقراطيس ليس في الجسم المفرد والكلام فيه وليعلم انه
قد ثبت في فن البرهان ان الموضوع وما يبحث عن هويته لا يكون مبحوثاً عنه في العلم
الذي هو موضوع له فبالحري ان لا يبحث في العلم الطبعي عن حقيقة الجسم واجزائه
لكن العادة قد جرت بالبحث عن اثبات الهيولى والصورة وتلازمهما وابطال الجزء
الذي لا يتجزى على سبيل المبدئية لا على كون هذه المباحث من المقاصد لئلا يحتاج المتعلم

لان اثبات المقاصد فی ہذا العلم موقوف علی ثبوت المادة والصورة فلم
یعلم المتعلم ترکب الجسم من الہیولی والصورة عسی ان یقع فی القلق وتحیر ولما کان مسئلة
ابطال الجزء الذی لا یتجزی من مبادی مباحث الہیولی والصورة والتلازم بینہما
وجب تصدیر الکلام بابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی ولذا شرع
فیہ وقال لانا لو فرضنا جزءً ا بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعاً عن تلاقی
الطرفین وحاجباً عن تماسہما اولا یکون مانعاً وحاجباً لہما من التماس والتلاقی
لا سبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن الوسط مانعاً عن التماس والتلاقی لکانت الاجزاء
متداخلة اذ علی ہذا التقدیر یکون الوسط متداخلاً فی احد الطرفین او فی کلیہما فلا یحصل منہا
حجم فلا یتالف منہا جسم اذ لو تالف منہا جسم لوجب ازدیاد الحجم والیضاً التداخل اعنی
کون الجواہر متحدة فی الوضع والحیز محال والا لم یبق الکل کلاً والجزء جزءً ا وایضاً علی
ہذا التقدیر الوسط لیس بمتمیز عن الطرف فی الوضع فلا یکون وسطاً وطرفاً اذ لیس شیٔ
من الوسط خالیاً عن الطرف بل ہو بکلیتہ مشغول بہ فلا یکون بین تلک الاجزاء ترتیب
فلا یتصور منہا ترکیب وقد فرضنا الوسط والطرف ہف اعلم ان التداخل مع کونہ
خلفاً مستلزم للمطلوب اعنی تجزیة الاجزاء بعد ذلک لان الوسط لو کان متداخلاً فی
احد الطرفین او فی کلیہما فالطرف الذی یلاقی حال النفوذ من الوسط غیر ما تلقیہ حال
المماسة والقدر من الطرف الذی تلقی الوسط حال المماسة غیر ما یلقاہ حال التداخل
فیلزم انقسام الوسط والطرف کلیہما فثبت کونہ مانعاً من تلاقیہما فما بہ تلاقی الوسط
احد الطرفین غیر ما بہ تلاقی الطرف الآخر فیکون بین جہتیہ امتداد وقابل للقسمة ولو وہماً
وکذا یکون للطرفین جہتان باحدہما یلاقی کل واحد منہا الوسط وبالاخری یکون
فارغاً عن لقائہ فینقسم کل من الاجزاء التی فرضت غیر متجزیة وا د وعلیہ بانا لا نسلم
ان کون الوسط مانعاً عن تلاقیہما یستلزم التجزیة والانقسام اذ غایتہ ما یلزم من ذلک

تغاير الجهات والاطراف لا لتغاير الذات واجيب بان الشئ اذا كان لطرفان
ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض فانها ضروري وايضا الجهتان ان
كانتا متلاقيتين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم ولانا نفرض
جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر او من كل منهما
شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام
على كلا الشقين ولو وهما فثبت ان انقسام الجسم لا ينتهي الى جزء لا يمكن انقسامه
اصلا وهو بسيط متصل في نفسه لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس معناه ان
تلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلة فيه بالفعل كما زعمه النظام وشيعته والا لزم
الجزء الذي لا يتجزى بل معناه انه يمكن قسمته ولو قسمة فرضية الى غير النهاية ولا ينتهي
انقسامه الى جزء لا يمكن انقسامه ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل
بل كل ما دخل بالقسمة في الوجود متناه لكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن
بعده ايضا وهذا كمراتب الاعداد ومقدورات الله تعالى على راي المتكلمين وبهذا
يندفع ما قال المتكلمون انه يلزم على تقدير قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية تغشية
وجه الارض باجزاء الخردلة لو بسطت الاجزاء واحدة واحدة كيف وبسيط الارض
متناه وهذه الاجزاء غير متناهية وغير المتناهي يحيط المتناهي بل يفضل عليه وانه لو كان
الجسم منقسما الى غير النهاية لكانت الخردلة مساوية للجبل في الحجم لان المقدار انما يزداد
بازدياد الاجزاء فاذا كان كل منهما ذا اجزاء غير متناهية لزم تساويهما في المقدار
وايضا يلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناهية وانه لو كان اجزاء الجسم غير متناهية
لكان يجب ان لا يقطع المسافة ابدا ضرورة ان قطع المسافة يحتاج الى قطع نصفها
وقبل ذلك الى قطع نصف نصفها وهلم جرا وقطع الانصاف الغير المتناهية في
زمان متناهية محال وايضا يجب ان لا يلحق السريع البطئ وجه الاندفاع انهم لم يفرقوا

بين الاجزاء بالقوة والاجزاء بالفعل فالاجزاء المقدارية غير موجودة بالفعل انما الوجود
لها بالقوة فالوجود حقيقة منشأ انتزاعها هي المتصل الواحد فقبل انقسامه ليس الموجود الا حقيقة واحدة
فلا يلزم ما لزمه ثم ما قالوا في لزوم مساواة الخردلة للجبل انما يلزم لو كان في كل من الاجزاء
الى غير النهاية بالفعل متعادية متساوية واما التساوي اجزائهما في العدد فلا يستلزم
تساويهما في المقدار واما لزوم تغشية وجه الارض باجزاء الخردلة فاستحالتها غير مسلم
وما يدرينا ان هذا حق او باطل قال الشيخ من عرف تقدير الجزء الذي لا يتجزى حتى
يعرف بذلك الجسم الذي هو اول جسم مركب مما يشتمل على العدد المحتاج اليه في
تغشية وجه الارض ولو سلم لهم ذلك لم يكن في ايديهم الا التعجب بل يجوز هذا التغشية
على تقدير تسليم الجزء ايضا فما لا يكون استحالته بينة مع فرض تناهي الانقسام كيف
تتبين باستحالته استحالة لا تناهي الانقسام وما قالوا من عدم لحوق السريع البطئ فعلى
تقدير عدم اتصاف المتحرك في اثناء الحركة بفرد آني من افراد ما فيه الحركة غير لازم اصلا فانه
لا يتصف المتحرك ح بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد
بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا واما على تقدير اتصافه به فلا ريب ان الافراد
الآنية ليست متتالية فبين كل فردين منها فرد زماني وهو في السريع اكبر وفي البطئ اصغر
ولذلك يدرك السريع البطئ وههنا شبهة عويصة قد اعتصم بها الامام الرازي في شرح الاشارات تقريرها ان
الزمان منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن الحاضر
موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقع
حضوره فلو انتفى الحاضر انتفى الكل ضرورة مع انه باطل فيكون الحاضر موجودا
وهو غير منقسم لانه لو كان منقسما لم يكن بتمامه حاضرا اذا لم يكن غير قار واذا كان الموجود
من الزمان امرا غير منقسم كان الموجود من الحركة والمسافة ايضا امرا غير منقسم لانطباق
كل منها على الآخر فلزم الجزء الذي لا يتجزى والجواب ان الزمان منحصر في الماضي

والمستقبل واما الحاضر فهو حد مشترك بين الماضي والمستقبل وليس جزءا من الزمان
وما علمتم من كون الماضي والمستقبل معدومين ان عنيتم به انهما معدومان في الواقع
فهو باطل قطعا لانهما موجودان في نفس الامر وان عنيتم انهما معدومان في الآن
فمسلم لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقا **فصل في اثبات الهيولى** اعلم انه قد ثبت
ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس له مفاصل واجزاء بالفعل والحكماء
بعد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا فيما بينهم فذهب الاشراقية الى ان ذلك الجوهر
المتصل قائم بنفسه غير حال في شيء وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه
بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الوصل والفصل وهو باق بعينه في الحالين فهو
من حيث ذاته جسم ومن حيث قبوله للصور النوعية هيولى وذهب المشاؤن الى
ان الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وهي جوهر قائم بذاته ليس في نفسه
متصلا ولا منفصلا ولا واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية
والمصنف اختار هذا المذهب وقال كل جسم مركب من جزئين يحل احدهما في الآخر اي
يقوم به ناعتا له فالحلول عبارة عن الاختصاص الناعت وتصور هذا الاختصاص
بديهي وهو كاف في المقصود فانا نعلم بديهة ان للبياض اختصاصا بالثوب ليس ذلك
الاختصاص للمال بالنسبة الى زيد مثلا ولا للكوكب بالنسبة الى الفلك واما تعريف
الحلول بالكون في آخر لا كجزء منه لا يصح انتقاله عنه وبكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر وبكون شي ساريا في الآخر بحيث يتبين بشي اما الاول فلانه تعريف
بالاخفى لان عدم انتقال الحال من المحل نظري موقوف على كون المحل من المشخصات
واما الثاني فللزوم كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد حالا بعضها في بعض
واما الثالث فلانه منقوض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح
والسطح في الجسم والعذر بنفي وجود الاطراف او تخصيص المعرف بالحلول السرياني لا يجدي

عن المتحل ويرد على الثاني ايضاً حلول اعراض المجردات فيها اذ لا اشارة هناك
والجواب بان المراد بالاشارة اعم من ان يكون تحقيقاً او تقديراً سخيف ويسمي المحل الاول
الاولي والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام الثابتة للانفكاك مثل الماء
والنار يجب ان يكون متصلا واحداً في نفسه كما هو عند الحس اعلم ان القبول يطلق
على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بالشيء سواء كان وجود الموصوف مقدماً بالزمان
او بالذات وهذا المعنى يقال له الامكان الذاتي والقبول بهذا المعنى يوجد في الجواهر المجردة ايضاً
والثاني القوة والاستعداد وهو امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل بعد مع وجود
ما يحصل بها وهذا المعنى وهذا المعنى غير مجامع للفعلية واذا اطرء عليه هذه الصفة يزول عنه
هذا المعنى وان بقي ذاته وقولهم القابل يجب وجوده مع المقبول المراد منه بقاء ذات
القابل لا بقاؤه مع وصف القابلية ولفظ الاتصال يطلق على معنيين احدهما صفة للشيء
لا بقياسه الى غيره وهو ايضاً معنيان احدهما كون الشيء في حد ذاته ومرتبة ماهيته صالحاً
لان ينتزع عنه الامتدادات الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم وهذا المعنى فصل للجوهر
وثابت للجسم في حد نفسه ولم يعتبر في هذا المعنى تعين امتداد وتقدر انبساط بل عروض
ذلك يكون في مرتبة متأخرة عن ذاته ومصداق الاتصال بهذا المعنى نفس الصورة
الجسمية اذ اتصالها نفس كونها متصلة بلا امر زائد يقوم بها فيكون مصداقاً للاتصال
والآخر كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وجودها حدود مشتركة وهذا المعنى
هو فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام لا الى نهاية وثانيهما صفة للشيء بالقياس الى
غيره وهو ايضاً معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر كاتصال
خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض اذا عرفت هذا فاعلم انه لما ثبت ان الجسم
لا يمكن ان يكون مركباً من الاجزاء التي لا تتجزى تحقق ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة

فيه بالفعل لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان كانت غير قابلة
للانقسام لزم الجزء الذي لا يتجزى وان كانت قابلة للانقسام فلا يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فاما ان لا يكون شي من الانقسامات حاصلاً فثبت كونه متصلاً
واحداً واما ان يكون شي من الانقسامات حاصلاً فذلك الانقسام لا يمكن ان يكون
الى ما لا يقبل الانقسام والا لزم الجزء الذي لا يتجزى بل يكون الى ما يقبل الانقسام فبعض
الاجسام القابلة للانفصال يكون متصلاً في نفسه غير منقسم بالفعل فان قلت يجوز ان يكون
الاجسام القابلة للانفصال مثل الماء والنار مركبة من بسائط متشابهة الطبع قابلة
للانقسام الوهمي لا الفكاكي كما ذهب اليه ديمقراطيس وهي وان كانت متصلة في انفسها لكنها
غير قابلة للانفصال الفكي فلا يلزم كون الاجسام القابلة للانفصال والانفكاك متصلة
في انفسها ولا يلزم من عدم انفصالها الجزء الذي لا يتجزى اذ مبادي هذه الاجسام اجسام
صغار صلبة لا تقبل الانفكاك والانفصال وتقبل القسمة الوهمية قلت تلك الاجسام الصغار
الصلبة اذا كانت قابلة للانقسام الوهمي وجب ان تكون قابلة للقسمة الانفكاكية ايضاً
لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء واحد نصفيه
مساو لنصفه الآخر وكذا لكله وكذا لكل واحد من انصاف الاجزاء الآخر ويقتضي الطبيعة
الواحدة لا تختلف فاذا صح على جزء واحد ان ينفصل عن آخر انفصالاً انفكاكياً يصح
على احد نصفي جزء واحد ان ينفصل عن نصفه الآخر واذا صح على احد نصفي الجزء الواحد ان
يتصل بنصفه الآخر اتصالاً رافعاً للاثنينية يصح على ذلك الجزء ان يتصل بنصف جزء
آخر اتصالاً كذلك وكما يصح على ذلك النصف انفصاله من نصف جزء آخر يصح على ذلك
النصف ان ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء وقبول تلك الاجسام القسمة
الفكية نظراً الى الماهية والطبيعة المشتركة كاف فيما نحن بصدده ويلزم من هذا اي من
كون بعض الاجسام متصلاً في نفسه وقابلاً للانفصال اثبات الهيولى في الاجسام

كلها لانه اذا ثبت اتصال بعض الاجسام مع قبوله الانفصال ثبت الهيولى في ذلك البعض فثبت الهيولى
في جميع الاجسام كما ستحيط وجه لزوم اثبات الهيولى في الاجسام كلها من كون بعض
الاجسام متصلاً في نفسه وقابلاً للانفصال بانبه بقوله لان ذلك المتصل قابل
للانفصال بمعنى انه يطرء عليه الانفصال ولا ريب انه اذا طرء عليه الانفصال يعدم
ذلك الجوهر المتصل ويحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فاما ان يقال ان
هناك شيئاً آخر سوى هذا المتصل الواحد مشتركا بينه وبين هذين المتصلين باقيا في الحالتين
قابلاً للانفصال حاملاً لقوته او يقال تفريق الجسم الى جسمين اعدام لذلك الجسم بالكلية
وايجاد لجسمين آخرين من كتم العدم والثاني باطل بالضرورة فتعين الاول وهو انه لا بد
من امر مشترك بين ذلك المتصل الواحد وبين هذين المتصلين قابل للاتصال والانفصال
فالقابل للانفصال والاتصال حال الوصل في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار يعني
الجسم التعليمي او الصورة الجسمية المستلزمة له او معنى آخر غير المقدار الذي هو متصل بذاته
وغير الجوهر المتصل سواء كان اتصاله بذاته او بلازمه الذي هو المقدار كما ذهب اليه المحققون
فاتباعه لاسبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في
حالة واحدة اذ لو كان المتصل في ذاته والمستلزم له هو القابل للاتصال والانفصال
لزم ان يقبل الشيء نفسه او المتلازمين احدهما لازم والآخر عارض وهذا حال طريان الاتصال
او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وهذا حين طريان الانفصال والقابل
يجب وجوده مع المقبول فكيف يكون المتصل بذاته او المستلزم له قابلاً للانفصال
لانه اما عدم الاتصال عما هو من شانه او هو عبارة عن حدوث هويتين والشيء
لا يكون قابلاً لضده ولا لعدمه فان قلت الانفصال على تقدير كونه عدمياً لا يستدعي محلاً
موجوداً قلت الانفصال ليس عدماً صرفاً بل عدم ملكة والعدم الملكات مما يستدعي
محال ثابتة فتعين ان يكون القابل معنى آخر غير المقدار وغير الصورة المستلزمة له

يكون في نفسه عارياً عن الاتصال و الانفصال ويكون حين حلول المتصل الواحد
متصلاً واحداً وحين حلول متصلين منفصلاً لا بمعنى ان الصورة واسطة لاتصافه بتينك
الحالتين بل بمعنى ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بعين اتصافه
بالصورة الواحدة والصور المتعددة وهو المعنى من الهيولى والمتصل الواحد والمتعدد
مختص به اختصاص الناعت بالمنعوت فهو محل للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين
حال الانفصال فيكون جوهراً قطعاً فثبت ان الجسم مركب من جوهرين احدهما ليس
بذاته متصلاً ولا منفصلاً وهي الهيولى والآخر متصل بذاته اعني الصورة الجسمية والجسم
المطلق مركب منهما وبما قررنا اندفع ما قيل ان الجسم المتصل اذا انفصل الى جسمين فاما
ان يكون مادة هذا بعينه مادة ذاك وهو محال لاستلزامه كون الشخص الواحد في آن
واحد في مكانين او غيرها والثاني ان كانت مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم
التسلسل لان كل حادث مسبوق بالمادة وايضاً يكون ذلك اعداماً للجسم بالمرة وحدوثاً
لجسمين آخرين من كتم العدم وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال
الجسم على مواد موجودة لا تتناهى عددها وجه الاندفاع ان المادة شخص واحد عند الاتصال
والانفصال وليست واحداً بالوحدة الاتصالية ولا كثيراً بالكثرة الانفصالية نعم هو واحد بالاتصال
عند الاتصال الواحد وكثير عند الاتصال المتعدد بالمعنى المذكور فلها وحدتان وحدة
شخصية باقية ووحدة اتصالية زائلة ببطلان الانفصال ووحدتها الاولى محفوظة
في الوصل والفصل بخلاف الثانية فهيولى الجسمين المتغايرين في الجهة والحيز لها وحدة
ذاتية تجامع اثنينيتها ووحدة الجوهر الممتد ليس كذلك واذا ثبت ان ذلك الجسم
القابل للانفصال مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية يعني الصورة الجسمية اما ان
تكون بذاتها غنية عن المحل او لم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل المستلزم

لا مفتقار ہا الیہ لان الغنی بذاتہ عن الشئی استحال حلولہ فیہ فتعین افتقار ہا بذاتہا الی المحل اورد علیہ بانہ یجوز ان لا تکون الطبیعۃ الامتدادیۃ اعنی الصورۃ الجسمیۃ غنیۃ بذاتہا ولا مفتقرۃ بذاتہا الی المحل بل کلا الامرین یعرضان لہ من قبل علۃ خارجۃ فان قیل لا واسطۃ بینہما فان الغنی انما ہو عدم الحاجۃ یقال الغنی ما یکون فی ذاتہ مقتضیا لعدم الحاجۃ والمفتقر لذاتہ ما یکون فی ذاتہ مقتضیاً للحاجۃ وبینہما واسطۃ بلا ریب فیجوز ان یقال الطبیعۃ الجسمیۃ بالنظر الی ذاتہا لیست غنیۃ عن المادۃ ولا مفتقرۃ الیہا انما یعرضان لہا من خارج واجیب عنہ بانہ لو لم تکن الصورۃ الجسمیۃ لذاتہا او لامر لازم لذاتہا محتاجۃ الی المادۃ بل یکون احتیاجہا فی بعض الافراد مستنداً الی علۃ خارجۃ عنہا لکان یصح لصورۃ واحدۃ مقارنۃ المحل ومفارقتہ فان الصورۃ المقترنۃ لعلۃ خارجۃ اذا لوحظت من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن اقترانہا بہ یجوز عند العقل افتراقہا عنہ وذلک باطل ضرورۃ ان الوجود الناعتی لا ینفک عنہ الاقتران بالمحل وایضا لو انفکت لتقدرت وتشکلت فانفکت فاحتاجت الی المادۃ واعلم انہ قال الشیخ فی الہیات الشفاء ان الصورۃ الجسمیۃ طبیعۃ نوعیۃ لانہا لا تختلف الا بالامور الخارجۃ دون الفصول لان جسمیۃ اذا خالفت جسمیۃ اخری تکون لاجل ان ہذہ حارۃ وتلک باردۃ او ہذہ لہا طبیعۃ فلکیۃ وتلک لہا طبیعۃ عنصریۃ وہی امور تلحق الجسمیۃ من خارج فان الجسمیۃ موجودۃ والطبیعۃ الفلکیۃ موجودۃ اخری قد انضافت الی تلک الطبیعۃ فی الخارج وہذا بخلاف المقدار فانہ لیس فی نفس الامر محصلاً ما لم یتنوع بان یکون خطاً او سطحاً اذ لیست المقداریۃ موجودۃ والخطیۃ موجودۃ اخری بل الخطیۃ ہی المقداریۃ المحمولۃ علیہا فالمقدار لا وجود لہا الا فی الخط والسطح بخلاف الجسمیۃ فانہا یمکن ان تکون جسمیۃ فقط من دون ان ینضاف الیہا معنی آخر واذ ثبت ان الصورۃ الجسمیۃ طبیعۃ نوعیۃ ومقتضی الطبیعۃ النوعیۃ لا یختلف فی افرادہا وثبت احتیاجہا فی بعض افرادہا بالنظر الی نفس طبیعتہا الی المادۃ

ثبت انها تكون محتاجة اليها وحالة فيها حيثما كانت فظل جسم مركب من الهيولى
والصورة فان قيل كون الصورة الجسمية طبيعة نوعية مسلم لكن يجوز تخالف افرادها
في الاحتياج الى المادة وعدمها وانما يجب تساويها لو كانت محتاجة الى المادة
لذاتها وهو في حيز المنع لجواز ان يكون الاحتياج الى المادة من جهة التشخص يقال
ظاهر ان خصوصية الجسمية وهذيتها لغو في الاحتياج الى المادة وانما احتيج الى اثبات
كونها طبيعة نوعية لانه على تقدير كونها طبيعة جنسية يجوز ان تكون محتاجة الى المادة
من جهة فصلها فلا يلزم من نفي احتياجها الى المادة من جهة تشخصها احتياجها
بنفس ذاتها اليها بخلاف ما اذا كانت طبيعة نوعية لانها اذا لم تكن احتياجها الى المادة
من جهة التشخص تكون محتاجة اليها بنفس ذاتها فان قلت ماهية الطبيعة الجسمية غير معلومة
انما المعلوم لازمها اعني قبولها الابعاد واتحاد اللوازم غير مستلزم لاتحاد الملزوم فلا يثبت
كونها طبيعة نوعية وايضا الوجود طبيعة واحدة ومقتضاها مختلف فانه في الواجب يقتضي التجرد
بخلاف الممكن يقال ماهية الطبيعة الجسمية وان كانت مجهولة لكن قابلية الاتصال
والانفصال معلومة لنا وهذا القدر يكفينا في اقامة البرهان على اثبات الهيولى والوجود
ليس من الطبائع النوعية والجنسية بل هو مشكك كما ثبت في العلم الاعلى **فصل**
في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لانها لو وجدت بذاتها بدون حلولها في الهيولى
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام والابعاد كلها
متناهية والا امكن وان لم تكن الاجسام والابعاد كلها متناهية امكن ان يخرج
من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد
بينهما ازيد اذ يزيد الانفراج بينهما بحسب ازدياد امتداد الخطين فلو امتدا الى غير النهاية
لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين هف قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء انا لا نسلم وجود بعد غير متناه بين الخطين نعم يلزم ان يكون التزايد فيها الى

غير النهاية وكل زيادة فهي متناه على متناه وهذا كالعدد فانه لقبيل الزيادة
الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد
على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان انه لا بد من بعد غير متناه
فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية
التقاطع ولما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية تكون الزيادات على
ذلك البعد موجودة بغير نهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فكلما كان كل
زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات
غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاول بما لا نهاية له
فيكون غير متناه فيلزم الخلف واعترض عليه المحاكم بان المنع المذكور غير ساقط فان
اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بقدر متناه وايضا لا دخل
لحديث التساوي في لزوم المحال بل لو ثبت وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية
ولو على سبيل التناقص او التزايد يلزم الخلف ثم قال ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث
لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا
بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم الابعاد الاخر
متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية
فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على البعد الاول نسبة عدد الزيادات الى
عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث
فرضت الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد
يزيد العدد ولما كان تزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد

فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الاستداد على الاستداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبتين لا تكون محفوظة وفيه كلام قد ذكرناه في شرح الهداية السعيدية والوجه في تقرير هذا البرهان ان يقال لو كانت الابعاد غير متناهية بالفعل امكن وجود مثلث متساوي الاضلاع ويكون اضلاعه غير متناهية بالفعل فيكون الانفراج بينهما غير متناه بالفعل لان زيادة الانفراج لازمة لاستداد الساقين وقد سلم ان استدادهما غير متناه بالفعل والانفراج مساو له فيلزم عدم تناهي الانفراج قطعاً وبالجملة زيادة الانفراج بحسب استداد الساقين من لوازم استدادهما فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما ايضا غير متناه بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين وهذا ظاهر جدا على تقدير كون زاوية الانفراج كنصف قائمة حتى يكون الانفراج بقدر الامتداد او ازيد من ثلثيها حتى يكون الانفراج ازيد من الامتداد واعلم ان هذا البرهان انما يدل على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض ولا دلالة له على امتناع اللاتناهي من جهة الطول فقط اذ لا يمكن حينئذ فرض الامتدادين على النحو المذكور مع ان اثبات لزوم الشكل موقوف على تناهي البعد في جميع الجهات الا ان يقال اثبات الشكل وان توقف على تناهي الامتداد من جميع الجهات لكن عدم تجرد الصورة عن الهيولى غير متوقف عليه لان تناهي البعد ولو من جانب يستلزم انفعاله وهو من لوازم الهيولى وقد يستدل على تناهي الابعاد ببرهان التطبيق وبرهان المسامتة اما برهان التطبيق فسيجيء تقريره في اواخر الكتاب انشاء الله تعالى واما برهان المسامتة فتقريره انا اذا فرضنا خطا كخط آ ب غير متناه في جهة ب ونفرض خطا آخر موازيا له ولكن هذا الخط قطر كرة فاذا حركنا الكرة من الطرف الذي بازاء ب الى آ ب مع ثبات الطرف الآخر يحدث المسامتة

برهان المسامتة

ويزول الموازاة ولا يتصور ذلك في الخط الغير المتناهي اذ المسامتة لو حدثت
لكانت في اي آن يفرض مع نقطة معينة ولا يتصور ذلك الا بالمرور على ما قبلها وهي
مسافة غير متناهية لا يتصور قطعها في الزمان المتناهي واما بيان انه لا سبيل الى
القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد كما في الدائرة والكرة او حدود
كما في المثلث والمربع وغيرهما من الاشكال فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيأة الحاصلة
من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح او الجسم التعليمي فذلك الشكل اللازم
للامتداد اما ان يكون للجسمية بذاتها وهو محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد
اعلم انه لو كانت الصورة الجسمية بنفس ذاتها مقتضية للتشكل لزم تشابه الاجسام
في المقادير لان الاختلاف المقداري في الجسم الواحد لا يكون الا بتوارد المقادير
المختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة وفي الاجسام المتعددة
لا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض وكل ذلك لا يمكن الا بانفعال المادة عن غيرها
فيكون للمادة مدخل فيها ولزم ايضا تساوي الاجسام في هيأت التناهي والتشكل لان
اختلاف الاشكال يتبع اختلاف المقادير والتساوي في المتبوع يوجب التساوي
في التابع وتشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى انهما يشتركان فيها بعد
تحققها بل بمعنى ان الشكل والجزء المفروضين يكونان متشابهين في المقدار ولوازمه
حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد يكون مساويا للاكثر كثير منه ما لحق ان هذا الشق
يوجب انحصار الصورة الجسمية في شخص واحد ذي تشخص خاص ومقدار خاص وشكل
واحد بالتشخص لان التعدد انما ياتي من قبل المادة فيلزم كون الجسم منحصرا في ذلك الجسم
المتشخص بذلك التناهي والتشكل الخاصين وهو باطل وبهذا سقط ما قال الامام الرازي
انه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم اذ لا يلزم من الاشتراك في العلة
الاشتراك في المعلول اذ يجوز ان يكون هناك مانع خارجي من حصول ذلك الشكل

كما في المركبات فانها تخلفت عنها اشكال البسائط وان اريد الاستواء في الشكل
الطبعي فمسلم وتحقق لان الشكل الطبعي للبسيط الكرة وجه السقوط ان ما ذكره انما هو من
توابع المادة وقد فرض تجردها عنها وذلك لان المانع ان افاد اختلاف الشكل
فهو مادي كما ان المانع من حصول شكل الكرة في المركب اعني التركيب من العوارض
المادية والا فهو ليس بمانع وايضا المراد الاستواء في الاشكال الطبعية والتزامه يوجب
ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة مع ان الامر ليس كذلك واشتراك جميع الاجسام
في اقتضاء الكروية ليس التزام اشتراكها في الشكل ثم على تقدير اشتراك جميع الاجسام
في شكل الكرة لا معنى لاختلاف مقاديرها بل يلزم استواؤها على مقدار معين وبالجملة
لا يتصور التعدد والتغاير في الاستعداد الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم من كون
ذات الجسمية مقتضية للشكل امر واحد في الحقيقة وهو نفي التعدد ويلزمه التشابه في المقادير
والاشكال الكلية والجزئية او بسبب لازم للجسمية وهو محال لما مر آنفا او بسبب امر عارض
لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل اذ العارض الذي حصل
الشكل من قبله يمكن زواله فامكن ان يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال
وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة الظاهر ان يقول فهو مقارن
للهيولى اذ المقارنة اعم من ان يكون بطريق التركيب او الحلول واعلم انك قد عرفت
ان اختلاف المقدار والشكل لا يخلو اما ان يكون في الاجسام المتعددة او في الجسم
الواحد والاول لا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض والثاني انما يكون بتوارد المقادير
المختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف وكما في اختلاف الاشكال على الشمعة وعلى كل
تقدير لا بد عن الانفعال الذي هو من لواحق المادة فلا يرد ما قال الامام الرازي
انا لا نسلم ان الاستعداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة
قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها اذ ليس الغرض لزوم قبول الانفصال على التعين

بل لزوم احد الامرین اما الانفصال او الانفعال فتکون الصورة العاریة عن الهیولی
مقارنة لها هف قد یقال الجھة منقوضة بالفلک فانہ ذو طبیعة واحدة وشکلہ تقتضی
طبیعة ولیس شکل الجزء المفروض من الفلک کشکل کلہ فقد جوز تم اختلاف الشکل
فی الفلک مع عدم اختلاف مقتضیہ بل ھذا یجری فی البسائط العنصریة ایضا واجاب
عنہ الشیخ فی الاشارات بانہ فرق بینما نحن فیہ وبین الفلک وغیرہ من البسائط لان
الفلک مادة ومادتا الکل والجزء مختلفتان فالفاعل فیہ وان کان واحدا لکن اختلاف
القابل اوجب الاختلاف فی شکل الکل والجزء وانما قلنا ان مادتی الکل والجزء
مختلفتان لان الصورة النوعیة لما اوجبت لمادة الفلک المقدار المعین والشکل المعین
وجب ان لا یکون للجزء المفروض صورة الکل والا لبطل کون الکل کلا والجزء جزءا فوجد
فی الفلک مانع من ان یقبل جزؤہ المفروض صورة کلہ وکذا الحال فی البسائط العنصریة
واما المقدار المجرد عن المادة فلیس ھناک الا طبیعة مقداریة واحدة فلا یقتضی الاختلاف
بالکل والجزء ولیس بینھما علة فاعلة ولا مادة قابلة حتی یمکن الاختلاف واعترض علیہ الامام
الرازی بانکم اسندتم اختلاف الشکل فی جزء الفلک وکلہ الی اختلاف مادتیھما فنحن
نسوق الکلام فی مادتیھما ونقول مادتا الکل والجزء اما متحدتان فلا وجہ لکون احدھما مادة
للکل والاخری للجزء واما مختلفتان فنتکلم فی سبب اختلافھما فان انتھت السلسلة الی
مادة واحدة عاد المحذور والا لزم التسلسل فی الجواب ان اختلاف الصور والاشکال بحسب
اختلاف المادة واما المادة فھی مختلفة بذاتھا ویختلف غیرھا من الاعراض المادیة
والصور بھا کالزمان یقتضی التقدم والتاخر لذاتہ والزمانیات بواسطتہ فلذلک
احتاجت الصورة فی اختلاف احوالھا الی المادة والمادة لم تحتج الی غیرھا **فصل**
فی ان الھیولی لا تجرد عن الصورة لانھا لو تجردت عن الصورة فاما ان تکون ذات
وضع الوضع یطلق علی معان منھا کون الشیء بحیث یشار الیہ اشارة حسیة ومنھا

حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة الى الخارج وهي المقولة ومنها ما هو
جزء المقولة والمراد ههنا المعنى الاول والحاصل ان الهيولى المجردة اما ان تكون ذات
وضع بالذات اي قابلة للاشارة الحسية بانه ههنا او هناك اولا تكون ذات
وضع بالذات لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة
اما انه لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان تنقسم اولا تنقسم لا سبيل الى الثاني لان كل ما
وضع بالاستقلال فهو منقسم اي قابل للانقسام سواء كان منقسما بالفعل او بالقوة على
ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان تنقسم في جهة واحدة
فقط فتكون خطا جوهريا لاستقلالها وعدم انقسامها الا في جهة واحدة او في جهتين
فقط فتكون سطحا جوهريا لاستقلالها وانقسامها في جهتين او في جهات فتكون جسما
اعترض عليه المحاكم بانه ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ذات الوضع بالذات
فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا
من الصورة بل من شيء آخر وان كان المراد بها ذات الوضع على الاطلاق فالدليل
لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم ح انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما وانما
يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض السارية في الهيولى
المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما واجاب بان الهيولى لو كانت
ذات وضع بالغير كان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون هناك ذات
وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمه ما له وضع في حد
ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا و ح ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان
جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا تكون الهيولى مجردة وبهذا ظهر ان ما ذكر كما يدل
على ان الهيولى المجردة لا تكون ذات وضع بالذات كذلك يدل على انها لا تكون ذات وضع
مطلقا وكل واحد منها باطل اعلم ان كون الهيولى خطا او سطحا او جسما مختلف في نفسه

باطل ١٢ ١٢

فانک قد عرفت ان الہیولی لا امتداد لہا فلزوم کونہا ممتدۃ ومنقسمۃ بوجہ من الوجوہ
خلف باطل ولذا قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات الہیولے لو کانت ذات وضع
بانفرادہا لکانت جسما او نقطۃ او خطا او سطحا وکلہا باطل فکونہا ذات وضع بانفرادہا
باطل وبطلان کونہا احد ہذہ الاشیاء یتبین من تصور ماہیاتہا فان الجسم والخط والسطح
لکونہا متصلۃ بالذات قابلۃ للانفصال تکون محتاجۃ الی الحامل فہی غیر الحامل والنقطۃ
لا یمکن ان تکون الا حالۃ فی غیرہا والا لکانت جزءا لا یتجزی والحامل لا یکون حالا
فہی لیست بنقطۃ وقرر المحاکم بان الہیولے لو کانت ذات وضع بالذات فاما ان تکون
منقسمۃ فی جمیع الجہات فتکون فی حد ذاتہا ذات حجم سار فی سائر الجہات فتکون
جسما وقد فرضت ہیولی واما ان لا تکون منقسمۃ فی جہۃ من الجہات فتکون مقطعا
لامتداد الاشارۃ سواء انقسمت فی جہۃ اخری او لم تنقسم اصلا فلا تکون ذات وضع
بالذات ومشارا الیہا کک ہف وبہذا ظہر انہ لا حاجۃ الی البطلان کونہا احد ہذہ الامور
کما فعلہ المص لکن لما لم یکن تعیین الطریق واجبا علی المناظر قال اما انہ لا یجوز ان یکون
خطا جوہریا فلان وجود الخط علی الاستقلال محال لانہ اذا انتہی الیہ طرفا السطحین
فاما ان یحجب بتلاقیہما او لا یحجب لا جائز ان لا یحجب والا لزم تداخل الخطوط وہو محال
لان کل خطین مجموعہا اعظم من الواحد والتداخل یوجب خلافہ ہف یعنی ان الخط الجوہری
اذا انتہی الیہ طرفا السطحین فان لم یکن ذلک الخط حاجبا عن تلاقی ذینک الطرفین
یلزم تداخل الجواہر المتحیزۃ بالذات وہو محال لعدم بقاء الامتیاز بین المتداخلین بخلاف
تداخل الاعراض لتغایرہا باعتبار المحل اذ فرض انتہاء طرفی السطحین الی الخط الجوہری فالتداخل انما یکون
بین الجواہر المتحیزۃ بالذات اعنی الخطین والخط الجوہری لان الاطراف متداخلۃ فی محالہا ضرورۃ
انہا لیست امورا واقعۃ فی النہایات بل ہی عبارۃ عن النہایات الحالۃ والحلول
ملزوم للتداخل فلا یرد انہ لا استحالۃ فی تداخل الخطوط فی العرض اذ لا مقدار لہا فی تلک الجہۃ

نعم يمنع تداخل الخطوط في جانب الطول لتقدرها في تلك الجهة لكن لا كلام في اجتماعها
في الطول انما الكلام في اجتماعها في العرض ولا جائز ان يحجب والا لانقسم الخط في الجهتين
لان ما يلاقي من احدهما غير ما يلاقي الآخر وهو محال واما انه لا جائز ان يكون سطحاً فلانها
لو كانت سطحاً فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب وكل منهما باطل
اذ يلزم ههنا على الشق الاول انقسام السطح في جانب العمق مع ان السطح لا امتداد له
في تلك الجهة وعلى الثاني يلزم تداخل الجواهر المتحيزة بالذات اذ المفروض ان السطح
جوهر على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسماً فلانها لو كانت جسماً لكانت مركبة
من الهيولى والصورة وقد علمت ان هذا كله تطويل بلا طائل والاولى في ابطال
هذا الشق ان يقال الهيولى على هذا التقدير ان لم تنقسم اصلا تكون نقطة وان انقسمت
في جهة واحدة تكون خطاً وان انقسمت في جهتين تكون سطحاً وان انقسمت في الجهات
تكون جسماً وهذه الشقوق باسرها باطلة اما كونها نقطة فلانها لا يمكن وجودها الا حالة
في غيرها والا لزم الجزء الذي لا يتجزى واما كونها خطاً او سطحاً او جسماً فلان هذه الاشياء
متصلات قابلة للفصل وكل ما هذا شانه فهو مفتقر الى مادة حاملة فلزم الخلف واما انه لا سبيل
الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع
مطلقاً فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية تكون ذات وضع البتة لان المركب من
الهيولى والصورة جسم وكل جسم ذو وضع فاما ان لا تحصل الهيولى المقترنة بالصورة في
حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول
والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضاً محال لان حصولها في كل من الاحياز ممكن
لاستواء نسبتها الى جميع الاحياز والصورة لا تقتضي الا حيزاً مطلقاً فلو حصلت في
بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فان قلت يجوز ان يكون
للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية تمنعه عن قبول الصورة الجسمية

تلحقها الصورة الجسمية اصلا فيقال الهيولى المجردة عن الصورة ان لم تقبل الصورة الجسمية
بالنظر الى نفس ذاتها فلا تكون هيولى بل تكون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام وان
قبلت الصورة بالنظر الى نفس ذاتها فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها ولا يلزم
من فرض الممكن محال وعروض الجسمية لها بعد فرض تجردها يستلزم المحال واما استلزام
الممكن بالذات للممتنع بالذات كما في استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب فليس
الا لكون عدمه ممتنعا بالغير اعني وجود الواجب واما بالنظر الى ذاته فلا يستلزم محالا والا
لم يكن ممكنا بالذات وههنا اذا نظر الى الهيولى المجردة في حد ذاتها من غير نظر الى صورة
مانعة وفرض لحوق الصورة الجسمية اياها يلزم المحال وايضا الكلام ههنا في هيولى الاجسام
هل هي مجسمة او مجردة ثم تجسمت فالجوهر الذي لا يمكن ان يلحقه الصورة ليس مما يتعلق به البحث
عنه غرض لانه ليس مادة للاجسام والكلام انما هو في مادة الاجسام وهي لا يمكن ان تتجرد
عن الصورة والا يلزم ما الزم **واورد** في هذا المقام وجوه **الاول** ان الدليل يجري في
انقلاب بعض العناصر بعضا كجزء من الماء اذا انقلب هواء فيلزم ان لا يصح الانقلاب
وذلك لان الماء اذا صار هواء فاما ان يحصل في جميع اجزاء حيز الهواء او في جزء
من حيزه او لم يحصل في شيء منه والاول والثالث محال بالبداهة والثاني يستلزم الترجيح
بلا مرجح واجاب عنه المص بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا بان الماء اذا انقلب
هواء او على العكس صار المنقلب اولى بموضع لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق
فلا يكون ترجيحا بلا مرجح حاصله اختيار الشق الثاني وما قلتم من لزوم الترجيح بلا مرجح
قلنا ممنوع لان الوضع السابق للمنقلب في صورة الانقلاب معد لكون المنقلب اليه في الحيز
المعين لان المنقلب ان خرج عن حيزه بالقسر قبل الانقلاب الى حيز المنقلب اليه
وهناك فسدت صورته ولحقت صورة المنقلب اليه فصار ذلك الموضع اولى فالاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب فحصوله فيه

قبل الانقلاب مرجح لحصوله فيه بعده وان لم يخرج بل فسد في حيزه لسبب من الاسباب فلامحالة يكون ذلك الحيز قريبًا من بعض اجزاء حيز المنقلب اليه وبعيدًا من بعضها فبعد الانقلاب يحصل في حيز القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحًا لحصوله في ذلك الحيز ولا يمكن مثل هذا القول في الهيولى المجردة لانه لا وضع سابق هناك لفرض تجردها الثاني ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية مع انه لا يخلو عن احدها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى بعد الاقتران بالصورة غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احدى الاحياز والجواب ان كل صورة نوعية مسبوقة بصورة اخرى معدة للهيولى في قبول الصورة اللاحقة ولا كذلك الهيولى الخالية فظهر الفرق الثالث انه يجوز ان يكون المرجح للحيز خاص اتصاف الهيولى العارية باوصاف تتعاقب بعضها بعضًا والجواب ان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف نسبتها مع تلك الاوصاف الى جميع الاحياز والاوضاع واحدة والا لم تكن مجردة فثبت ان هيولى الاجسام اعني المقترنة بالصورة لا تتجرد عنها واما انه هل يجوز ان توجد هيولى مجردة دائمًا او لا فذلك بحث آخر وليس على الطبيعي ابطاله وانما هذا على ذمة الالهي **فصل في اثبات الصورة النوعية** اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية مقومة للهيولى كالجسمية وليست مقومة للجسمية لكونها متحصلة الذات لما عرفت انها طبيعة نوعية وبهذه الصورة تختلف الاجسام انواعًا ولذا تسمى صورة نوعية وقد تسمى بالطبيعة لكونها مبدأ للآثار الخاصة المختصة بالانواع وبالقوة ايضًا باعتبار تاثيرها في الغير وكمالًا لكون الجنس بها نوعًا محصلًا والدليل على وجودها ثانية لقبولها الاختصاص لبعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض سواء كان مكانًا كما في غير الفلك المحيط بالكل او وضعًا كما في الفلك المحيط وكذا اختلاف الآثار الاخر كبرودة الارض وحرارة النار مثلا وبالجملة اختلاف الاجسام في الاحياز والاوضاع والمقادير والاشكال والكيفيات مما لا ينبغي ان يشك فيه

فليس اختلاف تلك الآثار لامر خارج يعني ان مبادي تلك الآثار ليس امراً خارجاً
عن نفس ذوات الاجسام لانا نعلم بالضرورة ان الارض ثقيلة مائلة بطبعها الى المركز
والنار خفيفة مائلة بطبعها الى المحيط فلا بد وان يستند تلك الآثار الى امور فيها مختلفة
فاما ان يقال ان تلك الآثار مستندة الى الهيولى وذلك باطل لان الهيولى
قابلة محضة تصح ان تكون فاعلة وايضاً هيولى العناصر واحدة بالشخص لا تصلح ان تكون مبدأ
لتلك الآثار المختلفة والى هذا اشار بقوله ولا للهيولى واذا لم تكن تلك الآثار مستندة
الى امر خارج عن حقيقة الجسم ولا الى هيولاه فح اما ان يكون للجسمية العامة المشتركة
بين العناصر والافلاك او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام
كلها في ذلك مع ان الاجسام مختلفة في الاحياز والاوضاع والكيفيات فتعين الثاني
وهو ان يكون اختصاص بعض الاجسام ببعض الامكنة والاوضاع وغيرها من الآثار
دون البعض لصورة اخرى منوعة للاجسام ومحصلة لها انواعاً وهو المطلوب اعلم ان ههنا
كلاماً من وجوه منها انه يجوز ان يكون منشأ اختلاف الآثار في الاجسام امراً خارجاً
عن الاجسام مفارقاً لها فان قيل نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السوية فكيف
يكون منشأ الاختلاف الآثار يقال لا نسلم ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السوية
لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون البعض في الجواب
ما اشرنا اليه انا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر عن الاجسام انفسها فالاحراق
انما هو من النار والترطيب انما هو من الماء فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية
لم يصدر تلك الآثار عنها فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار ومنها انه لم لا يجوز
ان يكون مبادي تلك الآثار اعراضاً والعرض قد يكون مبدأ اثر كالميل للحركة والحرارة
في الحديد الحامية للحرق ولا ينفع القول بكونها معدات لجريان مثل هذا فيما سميتموه صوراً
ومنها ان الآثار مختلفة بعضها من باب الاين وبعضها من باب الكيف وكل منها لا

فكيف تكون الصورة النوعية الواحدة مصدراً لامور مختلفة فان الكثير لا يصدر عن
الواحد والجواب ان القدر المسلم ان الكثير لا يصدر عن الواحد المحض واما صدوره عن الواحد
اذا انضم اليه جهات مختلفة فلا مضايقة فيه وهذه الصورة ذات جهات وباعتبار تلك
الجهات تكون مصدراً لامور مختلفة فهي تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير
بحسب المادة وحفظ الاين بشرط حصول الجسم في حيزه والعود اليه بشرط خروجه عن الحيز
ومنها ما قال الامام الرازي ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي
استناد الصور الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور في العنصريات
الى اختلاف استعدادات موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى
اختلاف قوابلها في الماهيات يقال لم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط
الصور واجاب عنه المحقق الطوسي بان لآثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في
الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخر فيها حتى يلزم التسلسل
لجواز استناد تلك المبادي الى المفارق وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق
ولا يجوز ان يكون صدور الاعراض المذكورة لاستعدادات المواد لان الاستعدادات
تزول عند حصول الكيفيات والآثار فلا يمكن ان تكون منوعة والمواد لا تكون فاعلة
واعلم انه قد ذهب المتالهون كافلاطون الالهي وحكماء الفرس على ما حكى الشيخ المقتول
الى ان لكل نوع من الافلاك والبسائط العنصرية ومركباتها رباً مدبراً لذلك النوع
وهو الغاذي والمنمي والمولد لاستحالة صدور تلك الافعال المختلفة المتقنة عن قوة بسيطة
عادمة للشعور على ما زعمت المشائية بل ينسبون جميع ذلك الى تلك الارباب يقولون
ان الترتيب العجيب الواقع في عالم المحسوسات ظلال الاشراقات عجائب الغيب
ولطائف الترتيب في تلك الارباب النورية القاهرة وذلك الرب المدبر هو المراد
بقولهم ان في عالم العقل انساناً كلياً اي نوراً قاهراً فيه اشعة متناسبة يكون ظلها في الاعيان

وعنوا العقول بهم كلي ان نسبة فيضانه الى اشخاص الانسان الموجود نسبة متساوية
فكانه الكلي اي الاصل لا ان نفس تصوره غير مانع عن وقوع الشركة كما فهم اتباع
المشائية من قولهم واعترضوا عليه بانه كيف يكون موجوداً في الخارج اذ الوجود
ملزوم التشخص وقد جاء في الحديث النبوي عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
اشارة الى ذلك فافهم ولما فرغ عن بيان التلازم بين الهيولى والصورة
اراد ان يبين كيفية التلازم بينهما فقال هداية اعلم انه اذا ثبت ان الصورة جسمية
كانت او نوعية غير منفكة عن مادة قابلة بل مفتقرة اليها افتقار المعلول الى العلة
القابلة وان المادة لكونها استعداداً محضاً وقوة صرفة غير محصلة بنفسها بل تحتاج
الى محصل يحصل ذاتها ثبت انهما متلازمان وقد تقرر عندهم ان التلازم انما يكون
بين العلة الموجبة ومعلولها او بين معلولي علة ثالثة موقعة للارتباط الافتقاري
بينهما والا يصح وجود احدهما بدون الآخر ولا يكون بينهما تلازم بل مجرد مصاحبة
اتفاقية وما يظن من امر المتضايفين كالابوة والبنوة ان بينهما تلازماً بلا علاقة علية
ومعاجة احدهما الى الآخر ففاسد لان المتضايفين الحقيقيين كل منهما محتاج الى
ذات الآخر فالابوة محتاجة الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب والمتضايفين
المشهوريين كالاب والابن جزء كل منهما اعني الوصف محتاج الى جزء الآخر اعني الذات
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يخلو ههنا اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكون كلاهما معلولي
علة ثالثة موقعة للعلاقة الافتقارية بينهما اما كون الهيولى علة للصورة فباطل قطعاً
ضرورة ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة
لا قبلية ذاتية ولا قبلية زمانية اما الثاني فظاهر مما سبق واما الاول فلانها لو كانت متقدمة على الصورة
تقدماً ذاتياً لكانت موجودة متشخصة قبل الصورة مع ان الصورة علة لوجود الهيولى
والعلة الفاعلة للشئ يجب ان تكون موجودة قبله ولو قبلية ذاتية وايضاً الهيولى

لها قوة القبول والاستعداد ولیست الاجزاء استعداداً من حیث هو مستعد وما هو بالقوة لا یکون سبباً لشئ بالفعل واما کون الصورة علة للهیولی فایضا باطل لما

قال والصورة ایضا لیست علة مطلقة ولا آلة ولا واسطة للهیولی الشخصیة ولا المطلقة اما للاولی فلان الواحد بالعموم لا یصلح لذلک وکیف یسوغ ان یکون تشخص المعلول وتحصله اقوی من تشخص العلة وتحصلها وحکم المتوسط فی وجوب وحدته بالعدد حکم العلة الجاعلة فانه اذا کان المتوسط مبهما لا یتعین التاثیر فضلا عن الاثر واما للثانیة فلان جاعل الطبیعة او آلتها او واسطتها هو الجاعل للفرد او آلته او واسطته لان الطبیعة لا تصدر مرتین مرة مطلقة ومرة متشخصة بل انما یصدر متشخصة من جاعل متشخص لکن العقل یلحظها بلحاظین تارة من حیث هی وتارة من حیث التشخص فلا یکون جاعل الطبیعة غیر جاعل الشخص نعم هناک مغایرة فی لحاظ العقل واعتباره وقد بین المص

وجه عدم کون الصورة علة مطلقة او آلة او واسطة بقوله لان الصورة انما یجب وجودها مع التشکل او بالتشکل اعلم ان التناهی والتشکل من توابع الهیولی والجسمیة لیست علة لهما فهما غیر متاخرین عن الجسمیة وما لا یکون متاخرا عن الشئ فهو اما معه او متقدم علیه فالتناهی والتشکل اما مع الجسمیة او متقدمان علیها والتشکل لا یوجد قبل الهیولی بل اما معها او متاخر عنها اذ الهیولی متقدمة علی التناهی والتشکل لانهما لا یحصلان الا من جهة المادة فلو کانت الصورة علة لوجود الهیولی لکانت متقدمة علی التشکل لتقدمها علی الهیولی المتقدمة علی التشکل والمتقدم علی المتقدم علی الشئ وکذا المتقدم علی ما مع الشئ متقدم علیه بخلاف ما مع المتقدم علی الشئ اذ لا یجب ان یتقدم علی الشئ کما سیجئ ان شاء الله تعالی ان خلف وقد اورد الامام الرازی ههنا معارضة ومنعا اما المعارضة فهی ان الشکل هیئة حاصلة بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار فهی متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار المتاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة واجاب عنه المحقق الطوسی بان

هذا البيان انما يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تاخر التناهي والتشكل
عن الصورة المتشخصة من حيث انها متشخصة واما المنع فهو ان ما ذكرتم من ان الجسمية ليست
علة للتناهي والتشكل فهما غير متاخرين عنها ممنوع فان ما لا يكون متقدما على الشيء بالعلية
لا يلزم ان لا يكون متقدما عليه بوجه آخر فان التقدم بالعلية اخص من التقدم
المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فيجوز ان تكون الجسمية متقدمة عليهما بوجه
آخر اعني التقدم بالطبع وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية واجاب عنه المحقق الطوسي
بان الصورة من حيث الماهية لا تعلق بالتناهي والتشكل بل انما لا تنفك عنهما من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا بعد ان يحتاج الشيء
في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين
عن ماهيتها واذا ثبت ان الهيولى ليست علة للصورة ولا الصورة علة للهيولى فلا بد ان
يكونا معلولي علة ثالثة موجبة لهما والا لم يكونا متلازمين كما قال فاذن وجود كل منهما
عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام ولواحقها وذلك السبب المنفصل
يقيم الهيولى بماهية الصورة فالصورة بما هي شريكة لعلة الهيولى ويتم امر العلية بهما جميعا
ويستحفظ المادة بمجموع العلة المفارقة وماهية الصورة تتعاقب افرادها عليها والى
هذا اومأ بقوله وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم
بالفعل بدون ماهية الصورة ولا تنعدم الهيولى بانعدام الصورة المعينة لان الصورة
المعينة لا تفارقها الا بصورة اخرى تعاون المفارق على اقامة الهيولى ولا استبعاد
في ان تكون مجموع شيئين احدهما بعينه والآخر لا بعينه علة لوجود امر كسقف
سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها وهذا المجموع لا يبطل
ببطلان الصورة المعينة بل انما يبطل اذا بطلت العلة المفارقة والصورة من حيث هي

صورة واذا انعدمت الصورة المعينة وحصلت بدلها صورة أخرى يكون المجموع
موجوداً بالعلة المفارقة والصورة من حيث هي صورة فان قلت مجموع العلة المفارقة
والصورة من حيث هي صورة واحد بالعموم فكيف يصح ان يكون علة للواحد بالشخص
اعني الهيولى يقال كون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بالواحد بالعدد وعلة للواحد بالعدد غير مستبين الفساد
وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد وهو المفارق فان المفارق علة
موجبة للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها اعني افراد الصورة التي تتعاقب
وتتوارد على الهيولى وليست الصورة ايضاً غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها
لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى وايضاً قد سبق ان الهيولى محل والصورة حالة
وقد تقرر عندهم ان تشخص الحال من دون تشخص المحل محال فالهيولى تفتقر الى الصورة
المطلقة في بقائها والصورة من حيث سنخ الفردية والمراد به مرتبة الماهية النوعية
متشخصة باي تشخص كان اذ خصوصية الفردية ملغاة مفتقرة الى الهيولى في تشكلها وتشخصها
من غير لزوم دور لان الصورة من حيث هي صورة متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها
ومن حيث هي متشخصة ومتشكلة متأخرة عن الهيولى لان الهيولى علة قابلة لتشخصها وتشكلها
واعلم انه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان كل واحد من الهيولى والصورة
يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لان ذات كل منهما علة لتشخص الاخرى ثم اورد
بان تشخص كل منهما بذات الآخر يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر
وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره واجاب بمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود
الى الماهية لا يتوقف على كون واحد منهما موجوداً فكذا ههنا وقال المحقق الطوسي تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من جهة انها
هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لو نعني الهيولى

ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه
الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى
فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة
القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بلى قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له
اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي تتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض
المكتنفة بها كالاين والوضع ومتى واشالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة بالهيولى
المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى يكون بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة
لتشخصها فسقط الدور وهذه المسئلة من الغوامض وقد بينا وجه غموضها في شرح الهداية السعيدية
وفي رسالة مفردة لنا في هذه المسئلة بما لا مزيد عليه من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليهما ثم قال
واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فغير صحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن
ان يوخذ لا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق والاول موجود في
الخارج والعقل والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه
غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح لانهما امران عقليان
ولا يصح الحاق الامور الخارجة من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي
عقلية لقي ههنا كلام وهو ان الهيولى والصورة متلازمتان في الارتفاع ضرورة انه يلزم
من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فكيف يكون احدهما متقدما على الآخر والجواب انهما وان تلازمتا
في الرفع لكن رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان ايجاب العلة متقدم على ايجاب المعلول
ولعلك قد تفطنت بما وجيت ان الدليل كما يدل على تقدم الصورة على الهيولى وكونها
شريكة للعلة في العنصريات كذلك يدل على ذلك في الفلكيات وان كان بادي الراي يعجز كونها

علة مطلقة لها وذلك لان الصورة بما هي مطلقة مبهمة لا تصلح لان تصير علة للهيولى
المشخصة فان تعين المعلول وابهام العلة مما يابى عنه الفطرة السليمة بل ان كانت علة
بما هي متشخصة متشكلة والشكل لا يتاتى الا من قبل المادة فاذن هي شريكة للسبب
المفارق **فصل في المكان** اعلم ان الشئ قد يتصور اولاً بعارض فيبحث
عن وجوده قبل تحقيق ماهيته فالمكان يتصور اولاً بما يسكن فيه الجسم لا يسعه غيره وينتقل
منه واليه ثم يتكلم في ان ما هذا شانه اي شئ هو فنقول وجوده ضروري وان انكره البعض
راساً واثبت البعض وجوده في التوهم لا في الخارج وقد بلغ قوة امره الى ان العامة
يستجهلون وجود شئ لا في مكان ثم ان العامة قد يطلقون المكان ويريدون به
ما يكون الشئ مستقراً عليه كالارض للسرير وقد يريدون به الحاوي للشئ كالدن
للشراب وبالجملة ما يكون فيه الشئ وان لم يستقر عليه فالسهم النافذ في الهواء في مكان
عندهم وقد اختلفوا في ماهيته اختلافاً عظيماً لكن الظاهر من كونه بحيث يسع الجسم ولا يسع
معه غيره وكونه بحيث ينتقل الجسم منه واليه احتمالان الاول ان يكون بعداً والثاني ان
يكون سطحاً اذ غيرهما لا يمكن فيه ذلك ولذلك ردد بينهما وقال وهو اما الخلاء اي البعد
[المصنف ١٢]
اعلم ان القائلين بالبعد قالوا ان بين غايات الاناء الحاوي للماء مثلاً ابعاداً موهومة
ثابتة تتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء وزعموا ان الفطرة تحكم به ولذا سموه
بالبعد المفطور لكنهم افترقوا فرقتين اصحاب البعد المجرد واصحاب الخلاء فالاولون يمنعون من
ان يبقى هذا البعد فارغاً عن الشاغل بل يوجبون ان لا يخلو عن مالئ الا عند لحوق
مالئ والآخرون يجوزون كونه خالياً او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المتمكن المحوي اعلم انه لما لم يجز ان يكون المكان امراً غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلاً بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امراً منقسماً في
جهة واحدة فقط كالخط مثلاً لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بالكلية فهو اما منقسم في الجهات كلها او في جهتين

فامتناع التداخل لیس الا للعظم والحجم الموجب لفرض الانقسام وهو المقدار وما البعد
دون الهیولی اذ لا امتداد لها نفسها وبالجملة امتناع التداخل لیس الا لاستلزامه مساواة
الجزء مع الکل فلا یمتنع فیما لیس له عظم وامتداد فاستبان ان التداخل فی الابعاد مطلقا
محال فان قلت لو کان المکان عبارة عن السطح لزم ان لا یکون لبعض الاجسام وهو الجسم
المحیط بالکل مکان قلت مبناه علی ان لکل جسم مکانا مع ان هذا حکم الوهم لحکمه بان کل
موجود مشار الیه نعم لکل جسم حیز کما سیصرح به المص **فصل فی الحیز** اعلم ان الحیز
عند القائلین بکون المکان هو السطح اعم من المکان لانه ما به یمتاز الجسم عن غیره
فی الاشارة فان کان الجسم ذا مکان کان حیزه مکانه وان لم یکن کذلک کالافلاک
المحددة للجهات اذ لیس فوقه جسم یحویه حتی یکون سطحه الباطن مکانه فحیزه وضعه الذی
به یمتاز عن سائر الاجسام وعند القائلین بالبعد موجودا کان او موهوما نفس المکان
وما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ان المکان عند القائلین بالحیز غیر الحیز
وذلک لان المکان عندهم قریب من مفهومه اللغوی وهو المعتمد علیه المتمکن کالارض
للسریر واما الحیز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحیز الذی لو لم یشغله کان خلاء
کداخل الکوز للماء واما عند الشیخ والجمهور فهما واحد هو السطح الباطن من الجسم الحاوی
المماس للسطح الظاهر من المحوی لیس بشیء لان اصحاب الحیز قد صرحوا ان المکان هو الفراغ
الموهوم وکتبهم مشحونة بهذا التصریح وقد قال الشیخ فی طبعیات الشفاء ما یفهم منه ان الحیز
اعم من المکان وان کل جسم له حیز طبعی فان کان له مکان فحیزه مکانه اذا عرفت
هذا فاعلم ان کل جسم فله حیز طبعی وذلک لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسر ای لو خلی الجسم
لطبعه لینبغی ان یفرض بعد وجوده خالیا عن جمیع ما یمکن خلوه عنه من الامور الخارجة
لکان فی حیز معین ضرورة انه لا یمکن وجود جسم لا فی حیز ولا یتصور حصوله فی جمیع الاحیاز
معا فذلک الحیز اما ان یستحقه الجسم لذاته ای لامر داخل فی ذاته فیختص به او لقاسر

اى خارج عنه لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فيبقى وقد فرضنا الجسم
خاليا عن الامور الخارجة فلا يمكن ان يكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج
عنه اذ الامر الخارج سواء كان قاسرا او فاعلا ليس له اقتضاء الحيز المعين من دون
مداخلة امر داخل فى الجسم وليس فى ذلك الامر الداخل الهيولى اذ الهيولى تابعة فى التحيز
للجسمية وايضا هى قابلة محضة وليست مقتضية لشيء ولا الصورة الجسمية لاشتراكها فى جميع
الاجسام فلو كانت مقتضية له لزم اشتراك جميع الاجسام فى ذلك الحيز وايضا نسبتها
الى جميع الاحياز على السواء فكيف تقتضى معينا منها فتعين الاول وهو ان يكون حصوله
فى ذلك الحيز مستندا الى امر داخل فى ذات الجسم مختص به فاذن انما يقتضيه الطبيعة و
هو المطلوب فيكون ذلك الحيز طبيعيا له ولو فرض خروجه عنه وخلى وطبعه عاد الى ذلك الحيز
باقتضاء طبعه على اقرب الطرق وههنا كلام من وجوه الاول ان تاثير الفاعل اما ان
يكون من الامور الخارجة المفروض خلوه عنها ام لا فعلى الاول لا يكون عند تخليته مع طبعه
موجودا فضلا عن ان يكون فى حيز وعلى الثاني يجوز ان يكون حصوله فى الحيز
المعين من قبل الفاعل والجواب ان تخلية الجسم مع طبعه انما يتصور بعد وجوده فعلى تقدير
فرض وجوده لو فرض معرى عن جميع ما لا يكون من ذاته لكان فى حيز معين باقتضاء
طبعه وبالجملة تاثير الفاعل فى وجوده من حيث فرض وجوده فليس من الامور التى يفرض خلوه عنها
حال وجوده بخلاف حصوله فى حيز معين فانه من تلك الامور الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان
كان يمكن فى الذهن لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب الواقع فلا يتمشى الاستدلال على ان
للجسم حيزا طبيعيا على ذلك التقدير وجوابه ان ملاحظة الجسم مع قطع النظر عن الخارج
ممكن فيكون فى حيز البتة وليس فى ذلك الحيز لامر خارج الثالث ان هذا الدليل يجرى فى
اجزاء العناصر بالنسبة الى خصوص جزء من حيزه فيلزم ان يكون حيز الجزء المائي مثلا
هذا الجزء المخصوص من مكان الماء مع انه لا يقتضى موضعا معينا منه والجواب ان اجزاء البسيط

واحدا لكن لا باس باستناده الى العلل المختلفة لكونه واحدا بالمعنى العام فافهم

فصل في الحركة والسكون اعلم ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه ولا يمكن ان يكون شي بالقوة من جميع الوجوه والا لكان في وجوده وفي كونه بالقوة ايضا بالقوة وهو محال ثم من شان كل في قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه والخروج من القوة الى الفعل قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة اي على سبيل التدريج ولولا ان الزمان لنقيط في تحديده الى الحركة فالتدريج يوخذ في حده الزمان والدفعة يوخذ في حدها الآن الذي يوخذ في حده الزمان لسهل علينا ان نقول اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او لا دفعة او يسيرا يسيرا لكن جميع ذلك يتضمن دورا ولذا عرف المعلم الاول الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وذلك لان الحركة وان شاركت سائر الكمالات من حيث انها اذا وجدت صارت بالفعل فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا لكن يخالفها من حيث ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشي بها بالفعل ولم يبق لها القوة بذلك الكمال فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق اسود بالقوة والمتحرك اذا صار متحركا بالفعل فقد بقي بعد بالقوة في الامر الذي هو المقصود بالحركة اعني الوصول الى المنتهى فهو لم يتبرا عن القوة بالكلية ما لم يصل الى المنتهى فهي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والحق ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها والآن والزمان سببان لوجود هذه الامور في الواقع لا في التصور فجاز ان يعرف الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود والتعريف الذي عرفوا به الحركة اخفى من تصورها اذ كل احد يعرف الحركة ولا يعرف ما ذكروا في تعريفها الا بعد نظر فالحق ان الحركة

يطلق على معنيين الاول كون الشئ بين المبدء والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض بعد المفارقة عن المبدء وقبل الوصول الى المنتهى في حد ما فيه الحركة لم يكن في هذا الحد قبله ولا يكون فيه بعده وكونه بهذه الصفة امر واحد في كل آن يفرض من زمان الحركة وفي ذلك الزمان ايضا لكن لا على سبيل الانطباق عليه ويسمى بالحركة التوسطية وهي في ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى حدود المسافة سيالة والثاني الامر المتصل الممتد من المبدء المسافة الى منتهاها وهي منطبقة على الزمان وغير قارة لعدم قراره منقسمة بانقسامه المعنى الاول يفعل هذا المعنى باستمراره وسيلانه كما يفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة وتسمى بالحركة القطعية والظاهر من كلمات المتاخرين ان الحركة بهذا المعنى غير موجودة في الخارج انما وجودها في الذهن فقط لان هذا المعنى لا يحصل البتة ما دام المتحرك بين المبدء والمنتهى واذا وصل الى المنتهى فقد يبطل وجود الحركة فكيف يكون لها وجود في الخارج نعم يرتسم صورتها في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين لان المتحرك اذا وصل الى مكان فقد انطبع صورته في الخيال ثم يلحقه صورة اخرى لحصوله في مكان آخر فيشعر بالصورتين معا ويتخيل امر ممتد والحق انه لا يلزم من عدم وجود الحركة في آن الوصول وكذا في كل آن يفرض في زمان الحركة عدم وجودها مطلقا فيجوز ان تكون موجودة في ذلك الزمان على سبيل الانطباق عليه بحيث يكون مجموعها موجودا في مجموعه وان لم تكن موجودة في جزء منه او في حد منه فان الوجود مطلقا اعم من الوجود في الآن ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك اعلم ان السكون مقابل للحركة وظاهر انه لا يصح ان يفرض المقابلة بينهما الا بالعدم والملكة او بالتضاد والاصح ان يكون بينهما تقابل التضاد لانه قد علم من تحديد الحركة انها معنى وجودي فلو كان السكون مقابلا لها تقابل التضاد كان معنى وجوديا فاما ان يكون كمالا اولا لما هو بالفعل

او كمالاً ثانياً لما هو بالقوة وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لا يجب للشئ الساكن ان
يكون له كمال ثان حتى يكون السكون كمالاً اولاً واما الثاني فلانه ليس ايضاً من شرط السكون
ان يكون قد تقدمه الكمال الاول اعني الحركة ولو اورد بمقابلة الكمال لفظ كان بالقوة
فالتحق السكون بالعدميات فثبت ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقد تحقق
ان الحركة وجودية فالسكون عدمي وليس عدماً محضاً فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة
وليعلم ان لكل نوع من الحركة سكوناً يقابله فللنمو سكون يقابله وكذا الاين وغيره ثم
ان الحركة تتوقف على امور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة
ومقدار الحركة اعني الزمان وذلك لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وممكنة فلا بد لها
من علة فاعلة وتدريجية فلا بد لها من مسافة او ما يجري مجراها وطلب لشئ فلا بد لها من منتهى
مطلوب وترك لشئ فلا بد لها من مبدأ متروك وكل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية فلا يجوز
ان يكون المتحرك هو المحرك لوجهين الاول ان القابل مطلقاً لا يمكن ان يكون فاعلاً
والثاني ما بينه بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً على الدوام والثاني
كاذب فان الحركة تعدم عن كثير من الاجسام مع بقاء ذواتها فالمقدم مثله وان وجد جسم
طبعي متحرك دائماً فهو انما يتحرك بصفة زائدة على جسميته الطبيعية اما داخل فيه او خارج عنه فلا يجوز
ان يكون شئ واحد محركاً ومتحركاً الا ان يحرك بصورته ويتحرك بمادته او يكون محركاً اذا
اخذ مع شئ ومتحركاً مع شئ آخر كيف ولو تحرك ذاته فاما ان يحرك لا بان يتحرك فالمحرك
غير المتحرك او بان يتحرك ومعنى التحرك ليس الا ان يوجد في شئ متحرك بالقوة حركة بالفعل
فيكون ح انما يخرج شيئاً من القوة الى الفعل لشئ هو بالفعل وهو الحركة وذلك محال
فان الحار مثلاً كيف يسخن نفسه بحرارته ضرورة انه ان كان حاراً بالفعل يستحيل ان يكون
حاراً بالقوة حتى يكتسب حرارة عن نفسه ولا يكون بالقوة والفعل معاً منه علم ان مبدأ
والمنتهى متضادان اذ المذهب انهما متقابلان وليس احدهما عدماً للآخر فهما اما متضايفان

او متضادان والاول باطل اذ ليس يلزم من تعقل المبدء تعقل المنتهى فتعين الثانے واما ذاتاهما فقد يتحدان كما فى الحركة المستديرة التامة فان كل نقطة مفروضة فى الجسم المستدير يكون مبدء الحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها واليها وقد يتغايران فقد يتضادان بالذات وبالعرض كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يتضادان بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فذات كل منهما نقطة ليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من المحيط والآخر البعد عنه هذا هو الكلام فى المتحرك والمحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة واما مقدار الحركة اعنى الزمان فيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالے واما ما فيه الحركة اعنى ما يقع فيه الحركة فقد بينه بقوله ثم الحركة باعتبار مقولة تقع فيها الحركة على اربعة اقسام اعلم ان المراد من قولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان الجوهر اعنى الجسم يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر لا ان المقولة موضوع حقيقى للحركة فليس التسود تسود اى يشتد بل هو اشتدا والمتسود فى سواده فان السواد الاول ان زال عند الاشتداد فقد بطل الموضوع والموصوف يجب ان يكون موجودا مع الصفة وان لم يزل بل بقى ثابت الذات فليس بسيال بل هو ثابت الذات يعرض له الزيادة وتتصل به فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة لا السواد فاشتداد السواد ليس سيلانه بل اشتداد الموضوع فى السواد وسيلانه هى الحركة لا السواد المشتد حركة فى الكم كالنمو والذبول اعلم ان الحركة الكمية على نحوين الاول ان يزداد مقدار الجسم بانضمام شيء او ينقص بانفصال شيء وهذه قد تسمى بالنمو والذبول اما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع اقطاره على نسبة طبعية والذبول انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه فى جميع اقطاره على النسبة طبعية وتخلخل شأن ازدياد مقدار الجسم بانضمام جسم آخر اما بان يكون الانضمام الثانى

موجبا للاتصال الحقيقي مع الجسم الاول فقد بطل الموضوع وان لم يكن موجبا له والجسم
الاول على حاله لم يزد مقداره اصلا وغاية ما يتقضى عنه ما قال العلامة القوشجي في شرح
التجريد ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة تتوارد على
واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانضمام ما ينضم اليه وكذلك الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل تشخصه بانتقاص
ما ينتقص منه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو
بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا السمن
والهزال والثاني ان يزداد مقدار الجسم بلا انضمام شي او ينقص بلا انفصال شي وهذه هي
التخلخل والتكاثف الحقيقيان اما التخلخل الحقيقي فهو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير
ان ينضم اليه امر والتكاثف عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه
جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش والتكاثف على الاندماج وهذان من مقولة الحركة
في الوضع وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه وهو من الكيف ويستدل على امكان
التخلخل والتكاثف الحقيقيين بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في
حد ذاتها فهي قابلة للمقادير المختلفة فيجوز ان تقبل المقدار الصغير والكبير وان تنقلب من احدهما
الى الآخر وعلى وقوعهما بان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لا يدخلها الماء
واذا مصت مصا قويا وسد راسها ثم كبت عليها دخلها الماء وما ذلك الدخول الا لان المص
اخرج منها بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج
اليه ثم اذا وجد ذلك الهواء حجما يمكن صعوده الى مكان الهواء الذي خرج صغر حجمه وعاد
بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء وايضا
ان الآنية اذا ملئت بماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك
الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع والعلم

ان تبدل المکان فی النمو والذبول والتحلل والتکاثف لیس بمناف لکونها حرکات
فی الکم فهناک تبدلان تبدل کم وهی الحرکة الکمیة وتبدل این وهی الحرکة الاینیة وحرکة
فی الکیف کتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته وهذه الحرکة تسمی استحالة واعلم ان الحرکة
تقع فی سائر انواع الکیف سوی الاشکال اذ لا ریب ان فی الملکة والحال کمالا
لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة سواء کان الموضوع نفسا او بدنا او هما معا ولا یضر تبدل
الموضوع شخصا فی الصلاتیة وامثالها اذ الواجب بقاء نوع الموضوع دون شخصه والا
لم یتحقق الحرکة فی النمو والذبول واما الاشکال ففیه شبهة ان یکون الانتقال فیها دفعة
بعد الاستحالات کما فی الصور الجوهریة وحرکة فی الاین اعلم ان الحرکة الاینیة عبارة
عن تبدل الایون ولکن تبدلها لازم لتبدل الامکنة ولذا اکتفی المصنف بذکر الملزوم وقال
وهی انتقال الجسم من مکان الی مکان علی سبیل التدریج وهذه الحرکة تسمی نقلة
وحرکة فی الوضع وهی ان یکون للجسم المتحرک حرکة علی الاستدارة فان کل واحد
من اجزائه یباین ای یفارق اجزاء مکانه وکله یلازم مکانه فقد اختلف نسبة
اجزائه الی اجزاء مکانه علی سبیل التدریج اعلم ان کل متبدل وضع من غیر ان یفارق
بکلیته المکان او الحیز بل بان یتبدل نسبة اجزاء مکانه او حیزه فهو متحرک فی الوضع
لان مکانه او حیزه لم یتبدل بل تبدل وضعه فی مکانه او حیزه وذلک کحرکة الفلک الاعلی
الذی لیس فی مکان وحرکة سائر الافلاک فانها لا تفارق امکنتها بل انما یتغیر
نسبة اجزائها الی اجزاء امکنتها ولیعلم ان الجوهر لا یقع فیه حرکة بل یفسد دفعة ویحدث
دفعة وذلک لان الجوهر لا یقبل الاشتداد والتنقص لانه ان بقی نوعه حین الاشتداد
والتنقص فالتغیر انما هو فی العارض لا فیه فیکون هذا استحالة لا کونا وان لم یبق فقد
بطل الموضوع وکذا فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر ویبطل الاول
فیکون بین جوهر وجوهر امکان لانواع غیر متناهیة بالقوة کما فی الکیفیات والامکنة

ذلك فالصورة الجوهرية تبطل دفعة وتحدث دفعة واما المقولات الباقية فانما
يقع فيها الحركة بالعرض لان المضاف لا يكون فيه حركة بالذات بل يكون الحركة في
معروض الاضافة اولاً وبالذات وفي الاضافة ثانياً وبالعرض فالسخونة لما كانت
تقبل الاشد والاضعف بالذات كان الاسخن قابلاً لها بالعرض واما مقولة متى فيشبه
ان يكون الانتقال من متى الى متى آخر دفعة لان الانتقال من شهر الى شهر ومن سنة
الى سنة ومن يوم الى يوم يكون دفعة فلا يكون فيها حركة الا بالعرض واما مقولة الجدة فقال الشيخ
اني الى هذه الغاية لم احققها والذي يقال ان هذه المقولة يدل على نسبة الجسم
الى ما يشمله وينتقل بانتقاله فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو
في السطح الحاوي فلا يكون فيها على ما اظن حركة اولاً وبالذات واما مقولتا ان يفعل وان
ينفعل فليس فيهما حركة لانه لابد في الحركة من اية مقولة كانت ان يتصف المتحرك في
زمان الحركة وفي كل آن يفرض في ذلك الزمان بفرد من تلك المقولة ولا يمكن ذلك
في هاتين المقولتين ضرورة ان كلا منهما تدريجي بالوجه فكيف يحصل فرد منها في الآن
لان التدريجي لا يوجد الا في الزمان وههنا مباحث الاول اعلم انه قد سبق ان الحركة
تتعلق بامور ستة فثلثة منها اعني ما منه وما اليه وما فيه بمنزلة الذاتي تختلف الحركة
باختلافها وثلثة منها اعني المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة العرضي لا تختلف ماهيتها باختلافها
فاذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك والمتحرك
والزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
فالحركة الصاعدة للنار طبعاً وللحجر قسراً متفقتان في الماهية وجواز وجود فردين من ماهية
واحدة في زمانين ظاهر اذا اختلف المبدء والمنتهى نوعاً اختلفت الحركة نوعاً وان كان ما فيه واحداً
بالنوع بل بالشخص وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعاً بل
شخصاً واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك لان وحدة

ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس ولذا يكتفي بوحدة
الموضوع والزمان والمسافة وما يجري مجراها واما وحدة المحرك فلا عبرة لها في كون الحركة
واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته وهذه الحركة
الصادرة عنهما واحدة بالوحدة الشخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة
يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر وليس التجزية
فيها بالفعل كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية و
ذلك لا يبطل وحدتها الشخصية واما وحدتها الجنسية فلا تكون الا بوحدة ما فيه جنساً
فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الكمية والكيفية والحركة في الكم والكيف
والوضع والاين اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد
والمعتبر هو الاتحاد في الجنس العالي **المبحث الثاني** اعلم ان الحركات المختلفة الاجناس
لا تضاد بينها لانها قد تجتمع وان امتنع ذلك الاجتماع في شئ منها فليس لطبيعة تلك الحركات
بل لامر خارج عنها واما الحركات المتحدة بالجنس كالتسود والتبيض الواقعين في الكيف
والنمو والذبول المندرجين تحت الكم فقد تكون متضادة ولا بد من ان يكون التضاد
في احد الامور التي تتعلق بها الحركة ولا يجوز ان يكون ذلك لاجل المتحرك لانه يجب
عدم التضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد فيه بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل
الحركتين كحركة الحار والبارد الى اسفل وهاتان الحركتان متحدتان بالنوع واختلافهما
في ان احدهما عرضي والآخر ذاتي لا يجعلهما مختلفتين ولا لاجل المحرك بهذا الوجه ولا لاجل
الزمان اذ لا تضاد في الزمان وايضاً الزمان من عوارض الحركة فالتضاد فيه لو كان
لم يورث التضاد في طبيعة الحركة ولا لاجل ما فيه فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقاً والحركات
متضادة فان المسافة في الهبوط هي بعينها المسافة في الصعود وكذا الطريق من البياض
الى السواد يمكن ان يكون هو بعينه الطريق من السواد الى البياض فلم يبق الا ما منه

وما اليه ولتضادهما معا يوجب تضاد الحركات فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها متقابلة بالتضاد الحقيقي والثاني أن لا تتقابل في ماهيا تها بل يعرض لها التقابل اما من جهة الحركة بان يكون احد الطرفين عرض له انه مبدء الحركة الواحدة والآخر عرض له انه منتهى لتلك الحركة او من جهة الامور الخارجة عن الحركة بان يكون احد طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض عرض له انه قريب من السماء والآخر عرض له انه بعيد عنه **المبحث الثالث** اعلم انه يعرض للحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف فتسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطوءاً والسرعة كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطوء كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول وليستا فصلين للحركة فان الحركة الواحدة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى فهما عارضان للحركة لا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلافهما وايضا هما قابلان للاشتداد والتنقص والفصول لا تقبلهما ثم سبب البطوء اما المعاوقة الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه او الداخلية كثقل الجسم لا تخلل السكنات كما ظنه قوم والا لزم ان لا يقع الاحساس لشئ من الحركات سوى حركة الفلك الاعظم لان نسبة السكنات عدد ما عد زيادة حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات فتكون قليلة مغمورة لسكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس كذلك ليعلم ان الحركة اما ذاتية ان كان الاستبدال والانتقال قائما بما يوصف بالحركة حقيقة كحركة السفينة او عرضية ان كان الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له معه كحركة جالس السفينة والحركة الذاتية اما طبعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة للجسم اما ان تكون مستفادة من خارج كما في صعود الحجر او لا تكون مستفادة من خارج فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور وارادة او لا يكون فان كان لها شعور فتكون الحركة واقعة

بالارادة فهي الحركة الارادية والمبدء المحرك في الحركة الارادية هي النفس الشاعرة
الحركة بالارادة وهي قد تكون على وتيرة واحدة كحركات الافلاك وقد تكون على طرائق
مختلفة كحركات الحيوانات وان لم يكن لها شعور او كان ولكن الحركة لا تكون واقعة
بالارادة فهي الحركة الطبيعية والمبدء المحرك في الحركة الطبيعية طبيعة الجسم عند مقارنته حالة
غير طبيعية لترد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية بالانتقال عنها مثلا اذا حصل المائي
مكان الهواء فطبيعته يقتضي العود الى الحالة الطبيعية وهي حصوله في مكانه بالحركة
اذ لو كان في مكانه الطبيعي لم يكن مقتضيا للحركة واذا وصل الجسم الى الحالة الطبيعية يقف
فالطبيعة ليست علة للحركة بنفس ذاتها لكونها ثابتة والثابت لا يكون مقتضيا
لغير الثابت بالذات بل لابد من مقارنة امر آخر غير طبيعي وبهذا ظهر ان الحركة الطبيعية
لا تكون دورية اذ المطلوب بالطبع فيها الوصول الى الحالة الطبيعية فهي تستدعي الهرب
عن حالة منافرة والطلب لحالة ملائمة والحركة الدورية ليست كذلك اذ كل نقطة تفرض ان تكون
مطلوبة تكون مهروبة عنها ولا يمكن ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ثم الحركة
الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كما في حركة الحجر والنار وقد تكون على جهات مختلفة
كنماء الشجر وربما يقال ان الحركة الطبيعية لا تكون الا صاعدة او هابطة فما هي في البسائط
العنصرية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية وهي مستندة الى قوة
في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي وتلك القوة تثبت فيه مدة الى ان يبطلها
مصاكات تتصل عليه مما يماسه وينخرق به وكلما تضعف بذلك تستولي الطبيعة وتعيد الجسم
بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي ثم الحركة القسرية قد يكون خارجة عن الطبع فقط مثل
تحريك الحجر جرا على الارض وقد تكون مضادة للذي بالطبع كتحريك الحجر الى فوق
وكتسخين الماء والحركات المكانية منها قد تكون بالدفع وقد تكون بالجذب فاما الحمل
فهو بالحركة العرضية اشبه والتدوير القسري مركب من دفع وجذب والدحرجة ربما تكون

عن سببين خارجين وربما تكون عن ميل طبعي مع دفع او جذب قسري والحركة
بالعرض ان لا يلحق الشيء مفارقة اين او وضع او كم او كيف بل عرض لشيء آخر
وهذا الشيء مقارن لذلك الشيء مقارنة لازمة ثم ان هذا المتحرك اما قابل للحركة
بسبب كونه ذا وضع او كونه في مكان اولا اما الاول فمثاله في الاين المنقول
في الصندوق والقاعد في السفينة المتحركة وفي الوضع كما اذا توهمنا كرة في كرة و
قد التصقت بمسامير او بغيرها فبحركة الكرة الخارجة وتغير نسبة اجزائها الى اجزاء المحيط
بها بالذات يتغير نسبة اجزاء الكرة الداخلة بالنسبة الى اجزاء الكرة المحيطة بالخارجة
وان اعتبر وضع اجزاء الداخلة بالنسبة الى محيطها المماسة لاجزائها فلا تكون الداخلة
قد تبدل وضعها واما الثاني فمثاله ان يكون هذا المقارن غير جسم بل صورة في
هيولاه او عرضا في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة تتحقق بها الاشارة الواقعة الى ذاته
فاذا تحرك الجسم وحصل في مكان آخر تبدلت الاشارة الى ذلك المكان بالعرض
واذا فرغ المص من بحث الحركة شرع في بحث الزمان الذي هو من عوارض الحركة
فقال **فصل في الزمان** اعلم انهم اختلفوا في الزمان كاختلافهم في المكان فمنهم من نفى
وجوده راسا زعما منه ان الزمان ينقسم الى ماض ومستقبل وكلاهما معدومان والحاضر
ليس بزمان والا لكان بعض منه متقدما وبعض آخر متاخرا فلم يكن حاضرا وبعبارة
اخرى لو كان الزمان موجودا لكان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا
لان الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر
واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل مع ان المفروض وجود الزمان ووجود الزمان
الحاضر محال لانه اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل لانه اما ان يكون
قارا وهو محال بالبديهة او غير قار فيكون بعض اجزاء الحاضر منقضيا فلا يكون ما فرض
حاضرا حاضرا وعلى الثاني يجري الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر وهكذا في الثالث

والرابع الى ما لا نهاية له فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على
الحركة وهي على المسافة فيلزم تركب الجسم من اجزاء غير متجزية والجواب انه ان اريد
بكون الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان مطلقاً فهو باطل وان اريد انهما معدومان
في الآن فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الزمان موجوداً اذ الوجود مطلقاً اعم من الوجود
في الآن والزمان فهما موجودان في نفس الامر وان لم يكونا موجودين في الآن
او الزمان ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ومنهم من جعل له وجوداً في التوهم لا في
الخارج لانه لو كان موجوداً فاما ان يكون موجوداً في الآن او في الزمان وكلاهما محال
والجواب ان الوجود المحصل في الآن ليس للزمان الا في التوهم واما الوجود المطلق
المقابل للعدم المطلق فثابت له في الاعيان والا لصدق انه ليس بين طرفي المسافة
مقدار امكان الحركة على حد من السرعة ولا خفاء في كذبه واذا كان هذا السلب كاذباً
صدق مقابله وهو ان الامكان المذكور موجود في الاعيان ولا يكفي في صدق هذا
الايجاب وجود الامكان المذكور وهماً لانه ان لم يتوهم احد كان هذا الصدق حاصلاً نعم
وجود الزمان يشبه ان يكون اضعف انحاء الوجودات وبالجملة ان اريد بنفي وجوده نفي
وجوده على سبيل التحصيل كان ذلك حقاً لانه ليس له البتة وجود كذلك في الاعيان بل في الاذهان
وان اريد نفي الوجود العيني مطلقاً كان باطلاً وقولهم ان الزمان لو كان موجوداً لكان
موجوداً في آن او في زمان مما لا ينبغي ان يلتفت اليه فان الزمان موجود لا في آن ولا في
زمان ولا له متى بل هو موجود مطلقاً فان نقيض انه ليس موجوداً هو انه موجود لا انه موجود
في آن او زمان ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وهل هذا الا كما يقال المكان غير موجود والا كان موجوداً
في مكان او في حد مكان وليس يجب من عدم كون المكان موجوداً في مكان او في حد
مكان ان لا يكون المكان في نفسه موجوداً بل المكان في نفسه موجود فمن الاشياء
ما ليس بموجود في مكان فهما ليس بموجود في زمان والمكان من القسم الاول والزمان

من القسم الثاني ومن جعل له وجوداً في الاعيان منهم من قال انه ليس امراً واحداً
بل امور حادثة اختيرت لان نسب اليها امور اخرى بالحصول معها يكون الاولى
اوقاتاً للاخرى والزمان هو مجموع اوقات كحضور زيد مع طلوع الشمس وتفصيله ان الزمان
انما يعرف بمعرفة الاوقات وليس الوقت الا ما يوجد به الموقت وهو ان يعين مبدء عارض
يعرض فيقول مثلاً يكون كذا بعد يومين معناه انه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين
فيكون الوقت طلوع الشمس ولو جعل بدله قدوم زيد يصلح صلوح طلوع الشمس الا ان طلوع
الشمس لما كان اعم واعرف اختير ذلك وما يجري مجراه للتوقيت ولو كان قدوم زيد
معلوماً معروفاً وطلوع الشمس غير معروف يقدر الطلوع بالقدوم فالزمان عندهم جملة امور
هي اوقات موقتة ومنهم من توهم انه جوهر مجرد واجب لذاته زعماً منه ان عدمه ممتنع لذاته
وكل ما يمتنع عدمه فهو واجب لذاته ولم يفهم ان الواجب ما يمتنع عدمه مطلقاً وههنا ليس
كذلك بل الممتنع عدمه قبل وجوده او بعد وجوده والمفروض انه لا يوجد زمان اصلا فلا يلزم
محال ومنهم من قال انه الفلك الاعظم لان الزمان محيط بالكل والفلك محيط بالكل وهو
استدلال من موجبتين في الشكل الثاني ولو استدل بالشكل الثالث بان
كل شي في الزمان وكل شي في الفلك فينتج ان بعض ما في الزمان موجود في الفلك
مع ان الكبرى كاذبة فان الفلك شي وليس في الفلك وذهب البعض الى انه حركة
الفلك الاعظم والبعض الى انه نفس الحركة والحق ان الحركة ليس زماناً لانه قد يكون حركة
اسرع من حركة وحركة ابطأ من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان و ابطأ منه
بل اقصر واطول ويصح المعية في الحركات دون الازمنة وحركتان مختلفتان توجدان
في زمان واحد فان قيل الحركة منقسمة الى ماضية ومستقبلة وهذا الانقسام مختص بالزمان
يقال كثيراً ما ليس بزمان يتصف بالمضي والاستقبال نعم الانقسام اليهما لذاته لا يكون
الا الزمان والحركة ليس انقسامها اليهما لذاته وذهب المشاؤون الى انه كم متصل غير قار

مقدار للحركة لما استدل عليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار
معين من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك
وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها ولا يمكن
فيه ان تقطع البطيئة مسافة السريعة وتقطع السريعة مسافة البطيئة في شطر منه من دون
استيعابه واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان يسع قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطؤ معين اعلم ان المراد من الامكان
ههنا ليس معناه الحقيقي بل المراد منه امر يقع فيه الحركات وهذا الامكان ليس نفس الحركة
ولا سرعتها او بطؤها ولا المسافة او مقدارها ولا المتحرك او مقداره اذ هو امر واحد اتفقت
فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطؤ الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة
بمتحركات متباينة فهو مغاير لهذه الامور ثم انه قابل للزيادة والنقصان اذ يقع
انصاف الحركات في نصفه واثلاثها في ثلثه وهكذا وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معاً
بل الاجزاء المفروضة فيه غير مجتمعة اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة
فيه فههنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعني من الزمان واذا ثبت انه قابل للانقسام
الى الاجزاء فهو اما مقدار او ذو مقدار فان كان مقداراً ثبت المطلوب وان كان ذا مقدار
فذلك المقدار هو المتسع الذي كلامنا فيه وهو اما ان يكون مقداراً للمسافة او للمتحرك
لكنه ليس مقداراً للمسافة والا لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا المقدار
ايضاً لكن الامر ليس كذلك ولا جائز ان يكون مقداراً للمتحرك ايضاً والا لكان المتحرك
الاكبر اعظم في هذا المقدار مع انه ليس كذلك فهو اذن مقدار للحركة لانه قد ثبت انه مقدار
وليس مقداراً للجسم فلابد وان يكون مقداراً لهيئة فيه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مقداراً
لهيئة قارة من هيئات الجسم او مقداراً لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان
غير قار وما لا يكون قاراً لا يكون مقداراً لهيئة قارة اذ يستحيل قرار الشيء بمعنى كونه مجتمع الاجزاء

بدون قرار مقداره فهو مقدار لهيئات غير قارة وكل هيأة غير قارة سوى الزمان

فهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب فلا يلزم كون الزمان حركة ولا كونه
مقدارا لنفسه كما ظن فاعلم ان الحركة وان كانت منقسمة الى متقدمة ومتاخرة باعتبار
المسافة المتقدمة والمتاخرة لكن التقدم والتاخر الذين للحركة مغايران للتقدم
والتاخر اللاحقين لها بسبب المسافة اذ يجوز في المسافة ان يصير المتقدمة منها متاخرة
وبالعكس ولا يجوز ذلك في الحركة فللتقدم والتاخر الذين في الحركة خاصية ليس لهما
اذا كانا في المسافة فالحركة يلحقها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها
مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان مقدار الحركة ما دامت متصلة وعددها اذا انفصلت
الى متقدمة ومتاخرة بسبب انقسام المسافة لا بانقسام الزمان ثم ان الزمان هو الذي
بذاته مقدار التقدم والتاخر الذين لا يجامع المتقدم مع المتاخر بخلاف سائر انحاء التقدم
والتاخر فانه يجوز فيها اجتماع القبل مع البعد فهذه القبلية والبعدية تكون بالذات
في الزمان وفي سائر الاشياء بواسطته فما طابق منها جزءا منه هو قبل يقال انه قبل
وما طابق منها جزءا منه هو بعد يقال انه بعد ولا تكون هذه الاشياء الا ذوات التغير لان
ما لا تغير فيه فلا فائت فيه ولا لاحق وهذه الشيء لا يكون التقدم والتاخر فيه لاجل شيء
آخر والا لم يكن قبل وبعد لذاته بل بواسطة الغير فيكون ذلك الغير هو الزمان فظهر ان
المقدار المذكور هو بعينه الشيء الذي هو بذاته منقسم الى القبل والبعد والقبل قبل لا بالاضافة
بل نعني ان الزمان يلزمه هذه الاضافة بذاته ويلزم باقي الاشياء بسبب الزمان ويستحيل
في الزمان ان يصير قبل بعدا او مع بخلاف سائر الاشياء فانه لا يستحيل فيها ذلك فان
تلك الاشياء تارة توجد وهو قبل وتارة توجد وهو مع وتارة توجد وهو بعد وهي تلك
الاشياء فالمعروض للقبلية والبعدية بالذات هو ما يسمى بالزمان واذا ثبت اتصال الزمان
وكونه مقدار الحركة فله لا محالة فصل متوهم وهو الذي يسمى بالآن ومحصل ما قال الشيخ

اي لا ينفصل

في طبيعيات الشفاء في بيان ان هذا الامر المتوهم الفاصل المسمى بالآن ليس موجوداً
بالفعل البتة والا لقطع اتصال الزمان بل وجوده انما هو على ان يتوهمه الوهم واصلاً
في المستقيم الامتداد وهذا الواصل لا يكون موجوداً بالفعل في المستقيم الامتداد والا لكان
هناك واصلات غير متناهية بل انما يكون لو قطع الزمان ضرباً من القطع ومحال ان يقطع
اتصال الزمان فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجوداً بالقياس الى نفسه بل بالقوة
القريبة من الفعل وهو ان الزمان متهيأ ان يفرض فيه الآن دائماً اما بفرض فارض
او بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كبدء طلوع او غروب او غير ذلك وليس ذلك
في الحقيقة احداث فصل في ذات الزمان بل في نسبته الى الحركات كانفصال
اجزاء الجسم بموازاة او مماسة او فرض فارض وهذا الآن اذا حصل بهذه النسبة فليس
عدمه الا في جميع زمان بعده وهذا هو الآن المحفوف بالماضي والمستقبل وقد يتوهم
آن آخر على صفة اخرى فكان ان طرف المتحرك كنقطة ما يرسم بسيلانه وحركته خطاً
ثم يفرض في ذلك الخط نقطة لا الفاعلة الراسمة اياه بل المتوهمة فيه واصلة بين
اجزائه كذلك يشبه ان يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع امر كذلك وشيء كالنقطة
الداخلة في الخط التي لم تفعله وذاك انه يتوهم منتقل وحد من المسافة والزمان فالمنتقل
يفعل بنقله متصلة على مسافة متصلة وزمان متصل وكان المنتقل هو طرف غير منقسم
فعال لسيلانه اتصالاً ويطابقه نقطة من المسافة وآن من الزمان فيكون معه
من الزمان الآن ومن القطع الحركة التوسطية ومن المسافة نقطة او ما يقوم مقامها
لكان ان كلاً من هذه نهاية كذلك المنتقل ايضاً نهاية لنفسه من حيث انه انتقل كانه شيء
ممتد من المبدء الى المنتهى وذاته الموجودة حد ونهاية لنفسه من حيث انتقل الى
الحد وامتد اليه ونقول ايضاً ان الزمان مبدع لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان
له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي

زمانية بيانه ان بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد وجوداً
وليس معروض هذا النحو من القبلية والبعدية بالذات نفس ذوات الحوادث لان ذات
المتقدم قد توجد مع الذات المتاخر فينتفي عنهما وصف القبلية والبعدية ولا نفس العدم
للمتاخر لان العدم كما كان قبل يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل
وبعد ومع فاذن هناك شئ آخر اجزاؤها بانفسها معروضة للقبلية والبعدية بالذات
لاستحالة التسلسل ويجب ان يكون هذا الامر متصلاً في حد ذاته اذ لو فرض متحرك يقطع
مسافة يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فاستبان ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال
المسافة والحركة ومثل هذا المتصل لا يكون مولفاً من اجزاء لا تتجزى فثبت ان معروض
القبلية والبعدية اللتين لا يجامع احدهما الاخرى امر متجدد متصرم على الاتصال
بحيث يستحيل انفكاك التجدد والتصرم عنه وجزء منه قبل لذاته وجزء آخر بعد لذاته
وهو المعني بالزمان وبعد تمهيد ذلك نقول لو كان الزمان حادثاً لوجوده بداية لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا يجتمع القبل مع البعد فيكون قبل الزمان زمان او مثل هذه
القبلية زمانية فيكون عدمه في زمان سابق على وجوده فيلزم ان يكون وجوده عدمه
ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون بعد الزمان
زمان او مثل هذه البعدية زمانية فيكون عدمه في زمان لاحق فيلزم اجتماع عدمه
مع وجوده فظهر انه يلزم من فرض وجود الزمان بعد العدم او قبله وجوده حال عدمه
وهو محال ولا يلزم منه كونه واجب الوجود لان الواجب ما يمتنع عدمه مطلقاً والزمان
انما يمتنع عدمه قبل وجوده او بعد وجوده واما عدمه مطلقاً فليس بممتنع وامتناع الخاص لا يستلزم
امتناع العام واعلم انه قال الامام الرازي لا فرق بين تقدم عدم الحادث على
وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فيلزم من بيانكم ان يكون للزمان

زمان فان قيل ان الزمان متقض لذاته لحقيقة لذاتها يقتضي ان يكون بعض اجزائها قبل البعض وسائر الاشياء ليست كذلك فلا تكون قبل وبعد لذواتها يقال ان اجزاء الزمان اما متساوية في الماهية او مختلفة على الاول استحال ان يكون بعضها متقدماً لذاته وبعضها متاخراً لذاته وعلى الثاني لا يكون الزمان متصلاً واحداً بل مشتملاً على اجزاء بالفعل وايضا لما جاز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معاً في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما فلم لا يجوز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما واجاب عنه المحقق الطوسي بان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا لعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدماً ومتاخراً بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار ويقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدماً ومتاخراً بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما ليصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد فهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولهذا زيادة تحقيق قد ذكر

في شرح الهدية السعيدية الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

في الفلكيات

فصل في اثبات كون الفلك مستديرا وبيانه ان فيها جهتين لا تتبدلان

احدهما فوق والاخرى تحت الجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وهي وان كانت فعل المشير فهي تخييل الامتداد لا نفسه لكنها تطلق على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهات وان كانت غير متناهية لان الجهات اطراف الامتدادات واطرافها غير متناهية لا تنحصر في عدد لكن المشهور ان الجهات ست اما باعتبار جهات الانسان من قامته وجنبيه وظهره وبطنه واما باعتبار ان ابعاد الجسم ثلثة ولكل بعد طرفان فلكل جسم ست جهات اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يلي قدمه بحسب الطبع واثنان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العمقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته قداما وخلفا والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها والقدام ما يلي راسها والخلف ما يلي ذنبها وهكذا يستعمل هذه الجهات في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة كالفلك ثم الجهات الست تنقسم الى ما يتبدل بالعرض وهو اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يصير ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وقسم لا يتبدل وهو الفوق والتحت فانهما لا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي قدمه تحتا بل صار راسه من تحت وقدمه من فوق والفوق والتحت بحالهما والمراد من اعتبار الراس والقدم بالطبع فلو فرض قيام شخصين على طرفي قطر من الارض لا يكون الطرف الآخر من قطرها

مما يلي القدم بالطبع وتفصيله ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة
الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليس هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر
منها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرض حيث راس الشخص الاول على النسبة
الطبيعية وليس كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه كنسبة قدم الشخص
الآخر اليه فلا يرد ما قال الامام الرازي انه اذا كان المراد من الفوق والتحت ما يلي
راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض لان الشخصين القائمين على طرفي قطر
من الارض راس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي قدم
كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر اذ الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى
راس الآخر فيكون فوق كل منهما تحته بالقياس الى الآخر وكل واحدة منهما اي
من الفوق والتحت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة اي في امتداد
ياخذ ويقع فيه الحركة ومتى كان كذلك كان الافلاك مستديرة وانما قلنا ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها اذ كل ما لا يكون ذات وضع
لا يقبل الاشارة الحسية ضرورة ان المجردات عن الوضع لا يقبلها ولما امكن اتجاه
المتحرك اليها اذ من المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لا حظ له من الوجود مع ان الجهة
مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد
ماخذ الحركة لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة فان سكن
فلا يكون ابعد الجزئين من جهة وان لم يسكن بل تحرك فاما ان تحرك عن المقصد او الى المقصد
فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من جهة وان تحرك الى المقصد لم يكن
اقرب الجزئين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة واذا ثبت
هذا فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لاستحالته ولو كان الخلاء ممكنا فلا يمكن تحدد
جهتي الفوق والتحت فيه اذ على تقدير عدم تناهيه لا يكون فيه تحدد بحد يكون جهة

والحدود المفروضة فيه لا يمتاز بعضها عن بعض وعلى تقدير كونه متناهيا انما ينتهي
الى ملاء فتحدد الجهة ان كان بطرف ذلك الملاء لم يكن في الخلاء وان كان في الخلاء
لا بطرف ذلك الملاء لم يكن تحددها ولا في ملاء متشابه والا لما كانت الجهات مختلفة
بالطبع يعني لو كان تحدد جهتي الفوق والتحت في ملاء فاما ان يكون تحددهما في ملاء البسيط
متشابه القوام غير متناه وهذا محال اذ ليس فيه حدود بالفعل والحدود المفروضة فيه
لا يخالف بعضها بعضا فكيف يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما ان يكون
في ملاء البسيط متشابه متناه ولا يمكن ان يكون تحددهما في نحته لان الحدود المفروضة
فيه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام
كالنار والهواء مثلا والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر فلا يمكن تحدد الجهتين
المتخالفتين بالطبع فيه فاذن تحدد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه
ومتى كان كذلك كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او اكثر فان
كان بجسم احد وجب ان يكون ذلك الجسم الواحد كريا لان الجسم الذي ليس بكري
لا يتحدد به جهة السفل يعني ان الجسم الكري يتحدد جهتين مختلفتين احدهما غاية البعد عن
الاخرى اعني الفوق والتحت واما الجسم الغير الكري فلا يتحدد جهتين مختلفتين بالطبع لانه
وان فرض انه يتحدد جهة القرب اعني الفوق لكنه لا يمكن ان يتحدد جهة البعد اعني التحت
لان جهة السفل غاية البعد من جهة الفوق والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد
فتصير فوقا بالقياس اليه مع ان الكلام في الفوق والتحت الحقيقيين والفوق بهذا المعنى
هو الفوق الذي لا فوق فوقه والتحت هو التحت الذي لا تحت تحته وبالجملة الجسم الذي
ليس بكري لا يتحدد به جهتان مختلفتان بالطبع لانه وان تحدد به جهة القرب ولكن لا يتحدد
به غاية البعد لان غاية البعد لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذلك الجسم او داخلا فيه
على الاول يلزم عدم تحدد غاية البعد بذلك الجسم ظاهر اذ كل خارج يفرض انه ابعد عنه

يمكن ان يكون البعد عنه ح على الثانی لایکون حد من البعد الداخل فیه نهایة البعد
من المحیط فان کل نقطة تفرض فی الجسم الغیر الکری وان کان غایة البعد عن حد لایکو ان
غایة البعد عن حد آخر فلا یتحدد به جهة اسفل فلا یکون جهة التحت لانها غایة البعد عن
جهة الفوق واما الجسم الکری فانه یحدد جهة القرب بمحیطه وجهة البعد بمرکزه والمرکز غایة البعد
عن المحیط وان کان تحدد الجهات باجسام متعددة وجب ان یحیط بعضها ببعض والالم
یتعین بها غایة البعد لان ما هو البعد عن بعض فهو اقرب من الآخر فی بعض الجهات
وکلما یفرض غایة البعد عن بعضها لم یکن غایة البعد عن المجموع بل یکون غایة القرب
عن الآخر وتفصیله ان تحدد الجهات لو کان باجسام متعددة وجب ان یحیط بعضها ببعض
اذ لو کانت متباینة فی الوضع بان لایکون بعضها محیطًا بالبعض فاما ان یکون تحدد الجهات
بمجموعها او بکل منها او یکون تحدد الفوق بواحد وتحدد التحت بآخر والشقوق باسرها
باطلة اما البطلان الاول فقد بینه المص واما البطلان الثانی فلانه یستلزم کون الفوق
والتحت متعددًا فیکونان جهتین اعتباریتین لا حقیقیتین واما البطلان الثالث فلان
جهة الفوق مقابلة لجهة التحت بحیث ای بعد یفرض من جهة الفوق فی جانب
یمتد الی الجهة الاخری التی هی التحت وبالعکس ولا یمکن ذلک علی تقدیر کون جهة الفوق
متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر لاحتمال وقوعه فی سمت غیر الامتداد الواصل
بینهما فلا تکون الجهتان متحددتین لان احدی الجهتین یجب ان یکون علی غایة البعد من
الجهة الاخری بحیث لا یتصور البعد منها واذا لم یکن احدی الجهتین محیطًا بالاخرے
لایکون علی غایة البعد من الاخری لان البعد من احدهما ذهب الی این فیجب ان یکون
بعضها محیطًا بالآخر ویکون الجسم المحیط بالکل هو المحدد للجهات ویکون سائر الاجسام
المحاطة لغوًا وحشوًا فی التحدید فحصل المطلوب ومحصل الکلام فی هذا المرام ان جهتی
الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فتعینهما بتحددهما اما فی خلاء وهو محال

او في ملأ غير متناهٍ وهو ايضاً محال لعدم تمايز اجزائه واعدوده بالطبع او في ملأ
متناهٍ فاما ان يكون تحددهما في ثخنه وهو ايضاً محال لان الحدود المفروضة فيه
متشابهة لايخالف بعضها بعضاً بالطبع او باطرافه ونهاياته فاما ان يكون بجسم واحد غير
كري وهو ايضاً محال لان الجسم الغير الكري لايمكن ان يحدد الجهتين المتغايرتين بالطبع
او بجسم كري فيكون ذلك الجسم محدداً لاحدى الجهتين بالمحيط وللاخرى بالمركز او
باجسام يحيط بعضها بعضاً اذ الاجسام المتباينة لايمكن ان تحدد الجهتين المذكورتين
والمحاط لغو وحشو في التحديد فالمحدد هو المحيط ولابد ان يكون كرياً اذ غير الكري
لايمكن ان يحدد الجهتين فثبت وجود جسم كري محدد لجهة الفوق بمحيطه وجهة التحت
بمركزه وبهذا ظهر انه ليس فوقه جسم آخر لانه غاية الامتدادات فلا مكان له وتعين وضعه
بما تحته من الاجسام وانما يتعين لغيره من الاجسام الوضع الموضع به ولكونه محيطاً بكل
الاجسام التي هي ذوات الجهات يكون مقدماً عليها لامن حيث انها اجسام لان
الجسم لايكون علة فاعلية للجسم لما سيجيء في العلم الالهي ان الحاوي لايكون علة
للمحوي بل من حيث انها ذوات الجهة وح يمكن ان يكون متقدماً عليها بالعلية فيكون
علة لهذا الوصف اللازم لها ويمكن ان يكون متقدماً عليها بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة
ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع ذوات الجهة لايوجب رفع المحدد من حيث
هو محدد وليس المراد بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر
من غير عكس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات ولما فرغ المص عن
اثبات الفلك المحدد للجهات اراد ان يبين احكامه وعقد لذلك فصولاً **فصل في**
ان الفلك بسيط البسيط قد يطلق على مالا جزء له اصلاً لا وجوداً ولا فرضاً
كالباري تعالى وقد يطلق على ما يكون اجزاؤه المقدارية مساوية له في الحد والاسم

بكالمنار فان كل جزء منه ماء والفلك ليس بسيطاً بهذين المعنيين اما الاول فظ و
اما الثانی فلان جزء الفلک اذ ليس مستديراً ليس فلكاً وقد يطلق على ما لا يكون اجزاؤه
متباينة بحسب الوضع مختلفة بحسب الطبيعة والفلك بسيط بهذا المعنى كما قال اى
لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اى الاينية ومتى كان
كك كان بسيطاً اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان ما يقبل الحركة المستقيمة فانه متجه الى
جهة وتارك لجهة اخرى وكل ما هذا شانه اى كل ما يكون متجها الى جهة وتاركاً لجهة اخرى
فالجهات متحددة قبله والفلك ليس كك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة
المستقيمة اذ قبول الحركة الاينية للجسم موقوف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر وعلى
تقدير عدم الجهة وعدم تحددها بجسم تكون الحركة الاينية مستحيلة فلا يرد انه لا يلزم من
ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه انما المحال تحدد الجهات قبل وجوده
ومتى كان كك وجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مركباً فاما ان يكون كل واحد من
اجزائه البسيطة على شكل طبعي او قسري او بعضها على شكل طبعي وبعضها على شكل قسري لا سبيل الى الاول
والا لكان كل واحد منها كرياً لان الشكل الطبعي للبسيط هو الكرة لما سبق ان الطبيعة
فی الجسم البسيط واحدة والقابل واحد والفاعل الواحد فی القابل الواحد لا يفعل
الا فعلاً واحداً متشابهاً وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة واورد عليه بان هذا
منقوض بشكل الكرة المجوفة الصادرة عن الطبيعة البسيطة اذ يوجد فيها اختلاف
سطحين واجيب عنه بان حقيقة كل من العناصر والافلاك تقتضى لذاتها مكاناً خاصاً
ووضعاً مخصوصاً وهيولى كل منها ايضاً لا تقبل الا مقداراً معيناً فالطبيعة اقتضت
اولاً فی مادة كل منها مقداراً معيناً ثم اقتضت شكلاً يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال
المتصورة فی حق ذلك الجسم من سائر الاشكال فحصول الاختلاف ليس مقتضى الطبيعة
بالذات بل بالعرض ولو كان كل واحد منها كرة لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح

كري متصل الاجزاء اذ الفلك حينئذ يكون عبارة عن عدة كرات لا خلا فيما
بينها فرج فلا يحصل منها سطح واحد كري متصل الاجزاء فلا يتحدد به جهة الفوق وايضا
يلزم الخلاء بين فرج تلك الكرات ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن
كل واحد منها او البعض منها كرة فيكون طالبا للشكل الطبعي الذي هو الكرة فيكون
قابلا للحركة المستقيمة ضرورة ان تبدل الاشكال لا يمكن ان يحصل بدون الحركة
الاينية فلا تكون الجهات متحددة بها فلا يكون المركب منها محددا للجهات هف
فثبت ان المحدد بسيط وهو المطلوب **فصل** في ان الفلك قابل للحركة المستديرة
لان كل جزء من اجزائه المفروضة لا يختص بما يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة
بالقياس الى ما في جوفه لتساوي الاجزاء في الطبيعة اذ لو لم تكن الاجزاء متساوية
في الطبيعة لكانت ذوات طبائع متخالفة مقتضية لوضع معين ومحاذاة معينة فلا
يكون الفلك بسيطا مع انه قد ثبت بساطته واذا ثبت ان كل جزء منه لا يختص
بوضع معين ومحاذاة معينة وان نسبة كل جزء منها الى جميع الاوضاع على السواء
فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر وما ذلك الا بالحركة
اذ لا يمكن ذلك الا بانتقال الاجزاء ولما امتنعت الحركة المستقيمة على الاجزاء تعينت
المستديرة وهو المطلوب واعترض عليه في المواقف وغيره بانه لو كان الفلك قابلا
للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب
وحركته الى جانب معين مع تساوي النسبة الى جميع الجوانب ترجيح بلا مرجح وايضا
اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر
مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما بينهما حولها
بحركات مختلفة بالسرعة والبطوء اختلافا عظيما مع استواء جميع النقط المفروضة في
ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة

البطيئة او السريعة وان ترجيح بلا مرجح واجيب بان مادة كل فلك من الافلاك لا تقبل
الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة ويمكن ان يقال ان العناية بالسافلات لا تتاتی
الا بهذا النوع من الحركة وتعيين الامور المذكورة من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح بلا مرجح
فتامل جداً واعلم انه قد زعم قوم من قدماء الفلاسفة ان السبب فی حركة الفلك علی الاستدارة
تركبه من نار وارض والنار بخفتها تقتضی الحركة الی فوق والارض بثقلها تقتضی الحركة
الی تحت وتضادميلهما اوجب ان يتحرك الفلك علی الاستدارة كما فی السبيكة المذابة
وزيفه الشيخ فی الشفاء بما محصله انه لو كان كذلك لكانت الحركة للفلك فيما بين جهتی العلو
والسفل لا حول الوسط وما يتحرك عن الوسط واليه كيف يتحرك حوله بحيث يكون نسبته
الی المتحرك عنه والمتحرك اليه واحدة وايضا النار التی فی جوهر الفلك يطلب بصعودها
ای جهة ای غاية ولا جهة قبل الجسم المستدير الحركة ونقول ايضا يجب ان يكون
فيه ميل مستدير يتحرك به المیل حالة فی الجسم يقتضيه الطبيعة بتوسط الحركة لو لم يمنع
مانع وسبب احتياج الحركة الی الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة
لا تختلف بها فلا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة
والضعف ولما كانت الحركة ممتنعة الا نفكاك عن حد ما من السرعة والبطوء وكانت
الطبيعة التی هی مبدء الحركة غير قابلة للشدة والضعف اذ نسبتها الی جميع الحركات علی السوية
فصدور حركة معينة عنها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة
والحركة قابل للشدة والضعف اما بحسب اختلاف الجسم فی المقدار اعنی الكبر والصغر
او فی الكيف كما فی التخلخل والتكاثف او فی الوضع كما فی الاندماج والانتفاش و
اما بحسب امور خارجة عن الجسم كرقة القوام وغلظه وذلك الامر هو المسمی بالميل وهو لمس
محسوس فی حالة الحركة وعدمها اما الاول فكما اذا تحرك الحجر الی السفل علی ملاقاة اليد فی
مسافة حركته نحو طرفيه واما الثانی فكما يحس من الزق المنفوخ اذا احبس تحت الماء

بالید والحجر المسکن علی الید والا ای وان لم یکن فیه مبدء میل مستدیر لما کان
قابلا للحرکة المستدیرة لکن التالی کاذب فالمقدم مثله بیان الشرطیة انه لو لم یکن
فی طبیعته ای فی حقیقته مبدء میل مستدیر لما قبل المیل المستدیر من خارج فلا یکون
فیه میل مستدیر اصلا فیمتنع ان یتحرک قسرا علی الاستدارة اعلم ان الجسم الذی
لیس فیه مبدء میل لا یمکن ان یتحرک بالقسر بل کل جسم یمکن ان یتحرک علی الاستدارة
او الاستقامة یجب ان یکون فیه مبدء میل طباعی معاوق للمیل القسری والا
لم یتعین مرتبة من مراتب السرعة والبطوء اذ لا یمکن وجود الحرکة بدون تحدد
حد من مراتب السرعة والبطوء بالطبیعة وکذا القاسر لا یمکن ان یحددها لان الطبیعة
من حیث ذاتها لا یتصور فیها تفاوت والقاسر اذا فرض علی اتم ما یمکن ان یکون
لا یقع بسببه تفاوت ایضا فالتفاوت الذی بسببه یتعین حد من السرعة والبطوء یکون
بشیء آخر اما خارج کاختلاف قوام الملاء وهو المسمی بالمعاوق الخارجی او داخل
وهو مبدء المیل الطباعی المسمی بالمعاوق الداخلی وهو لا یعاوق الا الحرکة القسریة
اذ لا معنی للمعاوقة لما یقتضیه ذاته فهو معاوق لما لا یقتضیه ذاته ویلزم من ارتفاعه
عن الجسم الذی فرض تحرکه علی الاستدارة بالقسر ارتفاع السرعة والبطوء المستلزم
لارتفاع الحرکة وانما قلنا انه لو لم یکن فی طبعه مبدء میل مستدیر لما قبل المیل المستدیر
من خارج لانه لو تحرک من خارج ولا یکون فیه مبدء میل معاوق لتحرک مسافة فی زمان
او یستحیل ان یقع الحرکة لا فی زمان لان بعض المسافة یقطع قبل کلها فیجب ان یکون
فی زمان ویکون ذلک الزمان اقصر من زمان حرکة ذی میل طبعی معاوق لمیله القسری
تخالف جهتی تحریکهما یتحرک بمثل تلک القوة القسریة فی عین تلک المسافة والا ای
وان لم یکن زمان حرکة الجسم الذی لا عائق فیه اقصر من زمان حرکة الجسم الذی فیه
عائق طبعی لکان الشیء وهو الحرکة مع العائق کهو لا معه هف وذلک الاقصر النسبة

لا محالة الى الزمان الاطول بالنصفية او الربعية او غيرهما فاذا فرضنا ذا ميل آخر
ميله اضعف من ذي الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
الاقصر الى الزمان الاطول يعني اذا فرض جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف
ويكون نسبته الى المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم
العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيتحرك ذو الميل الثالث بتلك
القوة القسرية في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته اي مثل مسافة عديم الميل
لان الحركة يزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية التي في الجسم وذلك لان السرعة
اللازمة لقصر الزمان بازاء قلة المعاوقة والبطوء اللازم لطول الزمان بازاء كثرة
المعاوقة فكلما كانت المعاوقة اقل كان الزمان اقصر والحركة اسرع وكلما كانت
اكثر كان الزمان اطول والحركة ابطأ فاذا كانت حركة عديم المعاوق في ساعة
مثلاً وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضاً في ساعة لان
نسبة المعاوقة الى المعاوقة كنسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة
نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة
فيكون سرعته ضعف سرعته فيكون زمانه نصف زمانه وبالجملة كلما كان الميل المعاوق
اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء
من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او زاد شيء
من المعاوقة ولا ينقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة الميلية مانعة
عن الحركة هف فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في السرعة
والبطوء فيكون زمان حركة الجسم القليل الميل مساوياً لزمان حركة الجسم العديم الميل وهو محال
اعلم ان هذا الدليل قد يورد لامتناع الخلاء وقد يورد لوجوب معاوق داخلي فيثبت
به مبدأ ميل في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسراً وحاصل الاستدلال في كلا المقامين

على ما يستفاد من كلام بعض المحققين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً
لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء
فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة
فيهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا فرض
متحرك عديم المعاوقة يقطع مسافة في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة في زمان اكثر وثالث مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة
يقطعها في زمان مساوٍ لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود
المعاوقة وعدمها وأورد عليه بوجوه منها ما نقل عن ابي البركات البغدادي انه يجوز ان
يستدعي الحركة بنفسها قدراً من الزمان ويكون هذا الزمان محفوظاً بين الحركات
الثلث ويكون الزيادة في الحركتين اللتين فرضتا مع المعاوقة القليلة والكثيرة
بقدر معاوقتهما فتكون الحركة بلا معاوقة مثلاً في ساعة ومع المعاوقة القليلة في ساعة
ونصفٍ ومع المعاوقة الكثيرة في ساعتين والجواب ان قول المورد ان الحركة
بنفسها يجوز ان تكون مستدعية لقدر من الزمان ان كان المراد به انها لا توجد الا مع حد
من السرعة والبطوء وتستدعي زماناً فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن السرعة
والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور ان يقتضي امراً بدون ذلك الشيء وان لم يكن
لذلك مدخلاً في الاقتضاء وان كان المراد به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة
والبطوء تقتضي قدراً من الزمان فهو ايضاً باطل اذ لا تقدم للحركة على حدود السرعة والبطوء
وما لا تقدم له في نفس الامر لا يقتضي شيئاً وان كان المراد به ان ماهية الحركة من حيث
هي هي تقتضي قدراً من الزمان فهو ايضاً باطل لانها من حيث هي لو اقتضت قدراً
معيناً من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل واحد من جزئيات الحركة لامتناع

تخلف المقتضى عن المقتضى واللازم باطل اذ يمكن ان يفرض الحركة فى جزء من
ذلك الزمان الذى يقتضيه ماهية الحركة وان كان المراد به ان الحركة تستقل مع قطع
النظر عن العائق تقتضى زمانا ومع العائق زمانا آخر فهو ايض باطل لان الحركة مما تقبل
الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور ماهيتها الا مع واحد من تلك
الحدود فلا بد من تحصيلها فى ضمن مرتبة منها من مخصص والطبيعة لا يمكن ان تكون
مخصصة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايض فيجب ان يكون المحدد امرا خارجا
عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك ايض وهو المسمى بالمعاوق الخارجى
او غير خارج وهو المعاوق الداخلى ومنها ما قال الامام الرازى ان اللازم ليس
بمحال وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره نسبة الميل القوى وهو ممنوع
لجواز ان ينتهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة
مع المعاوق كهى لا معه كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكثرت اثرت فى نقر الحجر
ولا تاثير لقطرة من الماء فى النقر وكذلك الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه
اثر فى الكسر واجاب عنه المحقق الطوسى بان الكلام فى القوة المنقسمة بانقسام محلها
والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير
مانع خارجى من الصغر وغيره لا بد وان تكون موثرة والا لم تكن قوة نعم بعض القوى
لا ينقسم بانقسام ما يحل فيه كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن
فيه من الصنف الاول وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذى لا ميل
فيه او من فرض الميل الذى نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
ذى الميل الاول ولسنا نحتاج فى اتمام الحجة الى ان نثبت ان فرض الميل على النسبة
المذكورة واقع بل يكفينا ان نقول لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن والممكن لا
يلزم من فرض وقوعه محال فنقول لو وجدت الحركة بلا ميل وامكن الميل المخصوص

كانت الحركة مع الميل كما لا معه مع ان التالي كاذب ولا يضر كذب المقدم في
صدق الشرطية فان قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا صادق مع كذب المقدم
وان قيل ان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر يقال هذا الجواز ليس كليا بل اذا كان
بين المحالين علاقة لانا نعلم بالضرورة كذب قول القائل ان كان زيد حمارا كان
عقلا مجردا فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا تحركا قسريا
فيكون محالا وايضا الاجسام تختلف في قبول الحركة القسرية فالقوي يقوى على تحريك
جسم ما لا يقوى عليه الضعيف وليس هذه المعاوقة والمطاوعة من الجسم المقسور بجسميته
المشتركة بل لمعنى آخر يطلب البقاء على حال من المكان والوضع وذلك الامر مبدأ
للميل هذا في الانتقال المكاني واما الانتقال الوضعي القسري فالبيان فيه انه
ان كان ذلك الجسم قابلا للنقل من مكانه فقد وضح اشتماله على مبدأ ميل وان كان
غير قابل له فهو مشتمل على امر يثبت في مكانه وليس ذلك هي الجسمية ففيه مبدأ ميل حركة
ايضا ونقول ايضا ان الفلك ليس في طبعه مبدأ ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة
الواحدة تقتضي الاثرين المتنافيين بيانه اعلم انه قد ثبت ان الفلك ذو طبيعة
واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يمكن ان يكون في طبعه مبدأ ميل مستقيم اذ لا يجوز
ان يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة حتى اذا كان في موضعه الطبيعي
تحرك بالوضع واذا فارقه تحرك اليه بالاستقامة لانه اذا تحرك الى مكانه بالاستقامة
فاما ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير اولا على الاول يلزم ان تقتضي الطبيعة الوصول
اليه والتنحي عنه وهذا محال وعلى الثاني لم يكن هذا الميل غريزيا تابعا للجوهر بل امرا يحدث
في مكانه الطبيعي ولا يكون العلة فيه الا مماسة المكان الطبيعي على وضع ما وذلك الحصول
لا يوجب ميلا عن حال الى شبهها وليعلم ان الحركة المستقيمة ليست طبيعية على الاطلاق
بل الطبيعي هو الاين الذي يقتضيه طبيعة الجسم اذا لم يكن ثمة عائق واذا فارق اقتضت

بهذه الطبيعة الرفاليه واما الحركة المستديرة فان كانت طبعية يكون بوجهها دالما على الاطلاق ان كان حالها الا كمستقيمة عند عارض كان ذلك لعدم رجحان وضع دون وضع مع تشابه الاجزاء وتساوي الاوضاع فلاح من ذلك انه لا يكون ذلك الميل حادثا عند الوصول الى المكان الطبعي فيكون معه دائما فان كان في الجسم مبدء ميل مستقيم جاز مفارقته للمكان الطبعي وتحركه عن غير المكان الطبعي اليه بالاستقامة فيكون حينئذ في جسم واحد بسيط امور متقابلة معا اعني الميل الى الاستقامة والميل الى الاستدارة وهو محال فاستبان ان الجسم المحدد فيه مبدء حركة مستديرة وليس فيه مبدء حركة مستقيمة اصلا وان ذلك الجسم لا يصح على كليته ولا على اجزائه مفارقته موضوعه الطبعي واما الاجسام الموضوعة في جوفه ففيها مبادي حركات مستقيمة عنه واليه فالحركات ثلثة اصناف واحدة حول الوسط وهو حركة المحدد واخرى عن الوسط وثالثة الى الوسط

فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد

ليس المراد بامتناع الكون والفساد في هذا المقام كونه ازليا ابديا بل المراد ان مادة الفلك لا تقبل الا تلك الصورة اي ما دام الفلك موجودا متصورا بتلك الصورة وان لم يكن متصورا بتلك الصورة كان معدوما لا انه يكون متصورا بصورة اخرى

ولا يقبل الخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شيء من محدد الجهات يقبل الكون والفساد اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان قابل الكون والفساد جسم وكل جسم له صورة نوعية تقتضي حيزا طبعيا بحيث لو خليت وطبعها لحصلت في ذلك الحيز فان اقتضت كل من الصورة الكائنة والفاسدة حيزا واحدا لزم صحة التداخل ان حصلا في حيزهما الطبعي اذ يمكن ان يحدث الصورة الحادثة وان لم تفسد الصورة الفاسدة فيحصل جسمان في حيز واحد وهو يقتضي الى امكان ان لا يكون ازدياد الاجزاء مفيدا لازدياد الحجم وهو بديهي البطلان ويلزم صحة الحركة

المستقيمة ان حصلت كل منها او احد منها في الحيز الغير الطبعي وان اقتضت كل واحد
منها حيزا غير حيز الاخرى فالصورة الحادثة حيز طبعي والصورة الفاسدة حيز طبعي
آخر لما بينا ان كل جسم فله حيز طبعي وكل ما هذا شانه فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة
الكائنة اما ان تحصل في حيز طبعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب تقتضي
ميلا مستقيما الى حيزها الطبعي فان الصورة الكائنة اذا حصلت في حيز غريب فلا بد وان
تتحرك عنه والا يكون ذلك الحيز طبعيا له وليس كذلك والحركة عنه لا يمكن الا بميل مستقيم
ولا ميل مستقيم في هذا الجسم وان حصلت في حيز طبعي فالصورة الفاسدة كانت
قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبعي
والحاصل انه على تقدير ان يكون لكل واحد منها حيز طبعي يلزم صحة الحركة المستقيمة
على الفلك وذلك لان المادة انما تتلبس بالصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة
فان كانت الفاسدة في حيزها جاز ان تتحرك الكائنة الى حيز آخر طبعي لها وان
كانت الفاسدة في حيز الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى حيزها وصحة الحركة
المستقيمة تفضي الى اجتماع مبدأي الحركة المستديرة والمستقيمة في الفلك وهو محال
واما انه ليس قابلا للخرق والالتيام فلان ذلك ايضا انما يحصل متلبسا بالحركة المستقيمة
اي الاينية للاجزاء نحو الجهات اذ لا يتحرك جسم حركة اينية الا اذا تحددت الجهات
قبله والجهات ليست بمتحددة قبل المحدد فلا يقبل الفلك المحدد الخرق والالتيام
وايضا كل جسم قابل للخرق ففيه مبدأ ميل مستقيم اذ الانخراق لا يمكن الا بحركة من الاجزاء
على الاستقامة فما ليس فيه مبدأ ميل مستقيم غير قابل للخرق فالجسم المحدد للجهات الذي فيه
مبدأ ميل مستدير ليس بقابل للخرق ومن ههنا يستبين ان الفلك ليس برطب ولا يابس
ولا حار ولا بارد بل الطبيعة خامسة مباينة لطبائع العناصر لان الرطب ما يقبل الاشكال
بسهولة واليابس ما يقبل التشكل بالصعوبة وتغير التشكل عليه محال والحار عبارة عن الخفيف

الذی یتحرک بالطبع الی الفوق والثقیل ما یطلب التحت بالطبع وبما ان الحرکتان انما تکونان علی الاستقامة فالحرکة المستقیمة علیه محال وایضا ہو غیر قابل للتخلخل والتکاثف والنمو والذبول والتعدی لان شیأ منها لا یحصل الا بالحرکة المستقیمة المستحیلة علی الفلک واجزائه ولیعلم ان ما ذکر من الاحکام انما ہو للمحدد بل السطح المحیط منه واما باقی الافلاک فلا یجری فیها ادلتهم واحتجاجاتهم

فصل فی ان الفلک یتحرک علی الاستدارة دائما لان الحرکة الحافظة للزمان ای الحرکة التی الزمان مقدار لها وعرض قائم بها اما ان تکون مستقیمة اینیة او مستدیرة وضعیة واحتمال ان تکون الحرکة الحافظة للزمان کمیة او کیفیة ساقط اذ الحرکة الکمیة الغیر المتناهیة مستلزمة للبعد الغیر المتناهی او الانقطاع والکیفیة لا تجوز علی الجسم الابداعی والجسم الذی یجوز علیه الکون والفساد لا یجوز ان یکون حرکة حافظة للزمان لا جائز ان تکون مستقیمة لانها حینئذ اما ان تذہب الی غیر النهایة او ترجع لا سبیل الی الاول والا لزم وجود بعد غیر متناه لان الحرکة المستقیمة الذاہبة الی غیر النهایة لا بد لها من مسافة غیر متناہیة وہو محال وما قیل الحرکة الموجودة لیست بعدا والحرکة التی ہی بعد لیست بموجودة فمبناه علی نفی وجود الحرکة القطعیة فی الخارج وقد عرفت انها موجودة فتذکر ولا سبیل الی الثانی لانها لو رجعت لکانت تنتهی الی طرف قبل الرجوع فتکون مقتضیة للسکون لان بین کل حرکتین مستقیمتین سکونا لان الحرکة انما توجد بسبب المیل فاذا تحرک متحرک حرکة مستقیمة الی منتهی یکون فیه میل موصل الیه وذلک المیل الموصل له الی ذلک الطرف موجود لانه یفعل الایصال حال الوصول یعنی انه لا بد وان یکون المیل الموصل موجودا فی الجسم فی آن وصوله الی المنتهی لان المیل ہو العلة القریبة لتحرک الجسم من حد من المسافة الی حد آخر منها والمحرک للجسم الی حد لا بد وان یکون معه فالموصل له الی ذلک الحد یجب وجوده ولو لم یکن المیل الموصل موجودا فی الجسم

حال الوصول لاستحال ان یحصل الوصول لان العلة القریبة لابد ان یکون
مع المعلول فی آن وجوده وکلما کان المیل الموصل وجوداً فی آن الوصول
لم یحدث فیه ای فی ذلک الآن میل یقتضی کونه غیر موصل لاستحالة اجتماع المیلین
الذاتیین فی آن واحد یعنی اذا رجع الجسم من ذلک المنتهی فلابد لذلک الرجوع
من میل آخر هو علة قریبة للرجوع لان المیل الواحد لا یکون علة للوصول الی
حد معین وللمفارقة عنه قال الشیخ فی طبعیات الشفاء لا تصغ الی قول من یقول
ان المیلین یجتمعان فکیف یمکن ان یکون شیء فیه بالفعل مدافعة الی جهة وفیه بالفعل
التنحی عنها ولا تظن ان الحجر المرمی الی فوق فیه میل الی اسفل البتة بل فیه
مبدء من شانه ان یحدث ذلک المیل اذا زال العائق فالحال الذی فیه میل الوصول
غیر الحال الذی فیه میل اللاوصول وحدوث کل واحد من المیلین آنی لان الوصول
وکونه غیر موصل من حیث الحدوث آنی وان کان المیلان زمانیین بحسب ذاتهما
ووجه کون حال حدوث الوصول وحدوث اللاوصول آنیاً ما بینه بقوله لان حال الوصول
لو کان زماناً وانقسم الی جزئین فحینئذ ما یکون الجسم فی احد طرفیه لم یکن واصلاً الی المنتهی
لا مطلقاً ولا فی الجملة والا یلزم انقسام منتهی الحرکة هف وکذا حال صیرورته غیر موصل
اورد علیه بان رفع الآنی لا یلزم ان یکون آنیاً لان الانطباق والموازاة والمحاذاة
والتماس والوصول وامثالها آنیات لکونها حاصلة عند انتهاء الحرکة مع ان زوال
کل واحد منها زمانی اذ لا یحصل الا بالحرکة والحرکة زمانیة وایضاً رفع الآن نفسه لا یحصل
الا فی الزمان لا یلزم تتالی الآنین ایضاً المصنف یستدل علی کون المیلین آنیین بکون الوصول واللاوصول آنیین
مع ان اللاوصول لیس بآنی والا یلزم تجاور الآنین فکیف تثبت کون المیل الثانی
آنیاً والجواب انه یکفی فی اثبات کون المیل الثانی آنیاً کون اللاوصول غیر
تدریجی الحصول وتفصیله ان حدوث الاشیاء علی ثلثة انحاء علی ما حققه الشیخ فی طبعیات

الشفاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة فی آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة علی
ذلک الآن كالمماسة والوصول والانطباق والمحاذاة وغيرها والثانی ما يوجد
عن العلة فی مجموع زمان معين علی نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء
ما فرض فی ذلک الزمان فيكون وجود كل جزء منه بازاء جزء معين من الزمان كالحركة
القطعية والثالث ما يوجد فی جميع الزمان لا علی نحو الانطباق عليه بل بان يوجد فی كل
جزء وفی كل حد فرض من فی ذلک الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن هو اول آنات
وجوده والحدوث لا يستلزم ذلک فان الحادث ما يكون وجوده مسبوقا بزمان عدمه
سواء كان لحدوثه اول آن او لا ومن هذا القبيل الحركة التوسطية والزاوية واشباههما
والعدم ايضا كالوجود فی جميع الاقسام الا ان نحو عدم كل حادث ليس كنحو حدوثه فان
وجود الآن علی النحو الاول وعدمه ليس كک بل عدمه علی النحو الثالث وكک اللاوصول
فانه وان لم يكن آنيا والا يلزم تتالی الآنين لكنه ليس تدريجيا منطبقا علی الزمان فهو المراد
بكونه آنيا وزوال الميل الاول ليس هو نفس وجود ميل آخر بل شیء آخر يقارنه فاذا حدثت
بعد وصول المتحرک حركة له الی جهة اخری يكون لا محالة بحدوث ميل ويكون لحدوثه
اول آن اذ وجوده ليس متعلقا بزمان وحركة ولا متوقفا عليهما بل الحركة موقوفة عليه
فالآن الذی هو اول آن وجود الميل الثانی غير آن هو آخر آن وجود الميل الاول
واذا كان كل واحد منهما ای من الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان
لا يتحرک فيه الجسم والا يلزم تعاقب الآنين فيلزم كون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزی
لانطباقها ای لانطباق المسافة علی الحركة المنطبقة علی الزمان هف فعلم ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان اثبات السكون بين الحركتين
المستقيمتين مما لا مدخل له فی بيان كون الحركة الحافظة للزمان دورية اذ علی تقدير عدم
لزوم السكون بين الحركات المستقيمة ايضا لا بد من الاستناد الی الحركة المستديرة

لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يكون المجموع حركة واحدة
واذ قد ثبت ان الزمان امر واحد شخصي فلابد وان يكون محله ايضا مثله في وحدة الاتصال
وغير الحركة الدورية اذ هي متوجهة الى غاية ثم راجعة عنها منكسرة البتة غير واحدة
بالاتصال فافهم وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان ولما ثبت ان الزمان
ازلي ابدي فتلك الحركة ايضا يجب ان تكون ازلية ابدية وليست الا حركة الفلك
المحدد للجهات فاذن يكون الفلك المحدد للجهات متحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب
ويجب ان يكون هذه الحركة اسرع الحركات واظهرها لان الزمان الذي هو مقدارها
اظهر المقادير وجودا واوسعها احاطة وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات
والشهور والاعوام والليالي والايام واذا الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر
الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية
عند من يقول بها واقدم من الحركة في الكم والكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم
لامتناع وجود كل واحدة من تلك والوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فهي اقدم
الحركات واتمها ايضا لانها لا تقبل الزيادة والنقصان ولا يجب فيها الشدة والضعف
كما يجب في الطبيعية والقسرية آخرا او وسطا واشرفها لانها اتم والتام اشرف من الناقص
وبهذا يظهر ان المتحرك بهذه الحركة المستديرة هي اقدم الاجرام وايجاده من موجده
انما هو على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين عن شئ وذلك لانه لو لم يكن مبدعا
بل متكونا عن جسم آخر فالمادة الفلكية اما قابلة للحركة المستقيمة او ليست بقابلة لها
على الثاني كان الفلك قبل تكونه موجودا وعلى الاول يلزم تجدد
الجهات قبل تكون الفلك فالفلك غير متكون عن جسم
آخر بل هو مبدع والمادة الفلكية متحصلة بصورتها ومادتها مغايرة لمادة العناصر الكائنة
الفاسدة ولا يلزم من اتفاقهما في الجسمية اتفاقهما في المادة اذ اشتراك الشيئين في شئ

فليس يوجب الاشتراك بينهما فى الاستعداد لعموم طبيعة الصورة المقدارية فى الفلك والعناصر نوع واحد فالمادتان الحاملتان للمقدار طبيعتهما مختلفة انما الاشتراك بين المادتين فى قبول المقدار ولا يوجب هذا الاشتراك الاشتراك فى كل استعداد فالمادة الفلكية غير قابلة الا لقبول الصورة الفلكية لا لغيرها ولما كان الفلك مبدعاً وكان الخلاء محالاً وجب قدم حشو ذلك الجسم اما بشخصه او بنوعه او مادته هيولانية لاندفاع المعارضة الواردة على القول بلزوم تخلل السكون بين الحركتين تقريرها انه لو لزم السكون بين الحركتين لزم توقف الجبل الهابط بملاقاة حبة صاعدة لان الحبة اذا لاقت الجبل فى صعودها فلا ريب انها تنزل راجعة فيجب وقوفها ويلزم منه وقوف الجبل فى ايقاف الحبة المرمية الجبل الهابط محال وجه الاندفاع ان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل حركتها منتهى الى سكون يعنى ان الحبة المرمية وان انتهت بحركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لان سكونها آنى ذاتى لانقطاع حركتها الذاتية القسرية وعدم الميل المقتضى لهبوطها وحركة الجبل ذاتية زمانية وليس بينهما اى ليس بين سكون الحبة بملاقاتها الجبل فى انقطاع حركتها الذاتية وبين حركة الجبل ممانعة ومنافاة لان الحبة متحركة بالعرض بحركة الجبل فحركتها عرضية وسكونها ذاتى كحركة جالس السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقاة حركة ذاتية والحبة ساكنة بالذات متحركة بالعرض هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام المصنف وظاهره محل نظر اذ لا معنى لكون السكون آنياً ولا لكون الجبل متحركاً فى آن الملاقاة فتامل وقد يجاب بان الحبة لا تصادم الجبل ولا تماسه بل ترجع بريحه فاذا وصل لها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل مع ان وقوف الجبل ليس مستحيلاً بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد فى العادة

فصل فى ان الفلك متحرك بالارادة لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت طبيعية او قسرية لما سبق ان الحركة

ينحصر في اقسام ثلثة طبعية وقسرية وارادية لا جائز ان تكون حركة المستديرة لهما
الدائمة الوضعية طبعية لان الحركة الطبعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملائمة وذلك اي الهرب عن حالة منافرة والطلب لحالة ملائمة في الحركة المستديرة
محال فان كل نقطة اي حد يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجه اليها
والمهرب عن الشئ بالطبع استحال ان يكون توجها اليه بالطبع ولا ينتقض ذلك بالحركة الارادية
المستديرة اذ يلزم ان يكون غير المراد من الوضع وغيره مرادا اذ يجوز ذلك
اذا كان لمبدء الحركة اختلاف اغراض ودواع فان قيل لا نسلم ان الهرب عن وضع في
المستديرة هو التوجه اليه بل الى مثله لانعدام الوضع المهروب عنه وامتناع اعادة
المعدوم يقال هذا التغاير اعتباري ومثل هذا التغاير لا يعتبر في مقتضيات الطبائع
بل مقتضى الطبيعة انما يكون نوع الوضع مثلا ان كان طبعيا نعم يختلف حال الارادة
بمثل هذا التغاير واما انها ليست طالبة لحالة ملائمة فلان الطبيعة اذا اوصلت الجسم
بالحركة الى الحالة المطلوبة اسكنته اعلم ان الطبيعة امر ثابت فما يصدر عنها لذاتها ايضا
يكون ثابتا فمعنى الحركة الطبعية انها قد عرضت لها حالة غير طبعية بازائها حالة طبعية
فتترك الطبيعة تلك الحالة الغير الطبعية بالطبع وتطلب الحالة الطبعية وكل حركة طبعية
اذا لم يمنع مانع فهي تنتهي الى غاية طبعية وبعد حصول تلك الغاية ينقطع الحركة ويسكن الجسم
اما في اين او في كيف او في كم او في وضع وكل حركة لا تسكن فليست طبعية والمستديرة
سواء كانت فلكية او لا ليست كذلك اذ المهروب عنه فيها هو المطلوب لا يمكن ان يكون المهروب
بالطبع مطلوبا بالطبع فلا تكون الحركة المستديرة مطلقا طبعية اذ من المستحيل ان يهرب الطبيعة
عن امر بعينه ويقصده واما كل واحد من الحدود المفروضة في المسافة فهو مطلوب
قبل الوصول اليه وبعد الوصول مهروب عنه لكونه حالا غير طبعي فكل واحد من حدود المسافة
مطلوب في وقت ومهروب عنه في وقت آخر وليست تلك الحدود مطلوبة لذاتها فلا يلزم

يكون الغني الواحد مطلوبا وهرو بالشيء واحد بجهة واحدة وليعلم ان حركة الفلك ان لم
تكن طبيعية لكن ليس مبدأها امراً غريبا في الجسم فكانها طبيعية وايضا كل قوة فانما تحرك
بواسطة الميل فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك
الميل ان سمي طبيعة فلا مشاحة فيه لانه ليس نفسا ولا ارادة ولا امرا حصل من خارج
ولا يمكن ان لا يحرك ولا ان يحرك الى غير تلك الجهة وليس مضادا لمقتضى طبيعة ذلك
الجسم ايضا فبهذا الاعتبار يمكن ان يقال الفلك يتحرك بالطبيعة ولا جائز ان يكون
حركة الفلك قسرية لان القسر على خلاف الطبع لما عرفت ان الحركة القسرية انما تكون
اذا كان في طبيعة المقسور معاوقة ما وهي الميل الطبعي فحيث لا طبع لا قسر فيه فحركة
الفلك ارادية **فصل** في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة
وهي النفس الفلكية المجردة لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال
اي دورات غير متناهية وذلك لان حركة الفلك وان كانت متصلة واحدة
من الازل الى الابد فهي غير متناهية بحسب المدة لكن عند تعين وضع من الاوضاع
فرضا تصير دورات غير متناهية بحسب العدة ايضا ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك
اي ليس شيء من القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بحسب العدة والمدة
فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية سارية فيه سريان المقدار وانما قلنا ان القوة الجسمانية
بالصفة المذكورة لا تقوى على تحريكات غير متناهية لان كل قوة جسمانية فهي
قابلة للتجزي بحسب تجزي الجسم الى الاجزاء والجزء منها اي من القوة تقوى
على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة بالضرورة اذ لو لم يكن جزء القوة قويا على
شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم تكن القوة سارية في الجسم هف واذا ثبت
ان جزء القوة يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة فاثر جزء القوة جزء اثر القوة
والجملة اي كل القوة يقوى على مجموع تلك الاشياء الاي وان لم يكن اثر جزء القوة

على تقدير كونه قويا على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة جزء اذ لو كان الجزء
لكان جزء القوة مساويا لكلها فيكون الجزء من القوة مساويا للكل منها
في التاثير هف وحتى كان كك فالمجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهى
لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدء معين يعنى انه اذا تحقق
ان جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة وليس اثر جزء القوة
مساويا لاثر كلها بل ما يقوى عليه جزء القوة انقص بحسب العدة والمدة بالقياس
الى ما يقوى عليه كلها فاذا فرض تحريك كل القوة للجسم وتحريك جزئه اياه من
مبدء معين فاما ان يكون جزء القوة قويا على جملة متناهية اى على تحريكات متناهية
او على جملة غير متناهية اى تحريكات غير متناهية والثانى باطل اذ المجموع
يقوى على ما هو زائد على ما يقوى عليه الجزء فيلزم الزيادة على غير المتناهى اتسق
النظام على تقدير كون جزء القوة قويا على تحريكات غير متناهية فتعلم ان الجزء
يقوى على جملة متناهية يعنى ان الجزء يقوى على تحريكات متناهية بحسب
العدة والمدة والجزء الآخر مثله فى القوة على جملة متناهية اذ كل القوة انما يزيد
على جزئها بقدر متناه فالمجموع لا يقوى على غير المتناهى بل انما يقوى على القدر
المتناهى فيكون تحريك كل القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة لان
انضمام المتناهى الى المتناهى بمراتب متناهية لا يوجب اللاتناهى فثبت
ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه واعلم ان محصل ما قال الشيخ
فى طبيعيات الشفاء فى بيان هذا المطلوب ان القوة يقع بينها وبين قوة اخرى
تفاوت فى امور منها سرعة ما يفعل وبطؤه ومنها طول مدة استمرار ما يفعله وقصرها
ومنها كثرة ما يفعله وقلته مثال الاول ان اشد الراميين قوة هو اسرعهما بالرمى
لمسافة معينة ومثال الثانى ان اشد الراميين قوة هو اطولهما زمان نفوذ الرمية

فی الجو ومثال الثالث ان اشد الرامیین قوة هو اکثرهما قدرة علی رمی الابعد
ولا یمکن عدم التناهی فی الشدة وسرعة الحرکة اذ لو کانت حرکة لا نهایة لها فی السرعة
لکان لا نهایة لها فی القصر وهذا محال وبالجملة انما تعتبر السرعة فی الامور التی انما توجد
فی زمان واما الامور الواقعة فی الآن فلا یقال فیها سرعة ولا بطوء فلینظر انه هل یمکن عدم
تناهی تاثیر القوة بحسب العدة بان تقوی علی کثرة من الحرکات غیر متناهیة بحسب العدة
او یطابق مدة غیر متناهیة لکن الکثرة فی الحرکات اما کثرة متوالیة من مبدأ محدود علی
ترتیب محدود ویحاذی المدة واما کثرة مختلطة من اشیاء مختلفة وفی تراتیب مختلفة
ویجب ان نعرض عنها ونبحث عن قوة علی کثرة متصلة فی ترتیب واحد محاذیة للمدة
فنقول ان ذلک غیر ممکن لان هذا الجسم یتجزی ویتجزی معه القوة وجزء هذه القوة
لا یخلو اما ان یقوی علی ما یقوی علیه الکل فی الکثرة والمدة من آن معین فیکون المقوی
علیه فیهما شیئا واحدا فیکون الجزء مساویا للکل فی المقوی علیه وهو محال او لا یقوی
فاما ان یقوی علی شیء من جنسه او لا یقوی علی شیء من جنسه لکن الثانی محال فان القوة
ساریة فی الجسم فهی القوة فیکون للجزء قوة من جنس قوة الکل ویقوی علیه من ذلک
الجنس الذی للکل فاما ان یکون المقوی علیه الذی للجزء کانه شیئا واحدا او یکون ما یقوی
علیه الجزء اصغر من ذلک فان کان شیئا واحدا وفرض تحریک الجزء من الآن الذی
حرک منه الکل فلا یذهب تحریکها لا الی نهایة والا ساوی الجزء مع کله فی المقوی علیه فیجب
ان ینتهی فیجب انتهاء الکل وان کان ما یقوی الجزء علی تحریکه اصغر والکل ایضا انما یقوی
علی ذلک الاصغر فاما ان یکون المقوی علیه فی الکثرة والمدة من آن معین سواء
وذلک محال او یکون للجزء اقل وانقص ولم یکن من الآن الذی فرضنا الاعتبار
منه بل من الطرف الآخر والکل انما یزید علیه بقدر متناه فما یقوی علیه الکل یکون ایضا
متناهیا واما الکثرة المختلطة من اشیاء مختلفة فعسی ان لا یمکن اشتمال هذا البیان فیه

بجواز ان یکون حرکتان غیر متناهیتین فی المستقبل احدهما انقص من الاخری
کدورات الفلک الثامن فانها انقص من دورات الفلک المحدد للجهات وکالاوقات
الغیر المتناهیة والآحاد الغیر المتناهیة فان احدهما انقص من الآخر مع کونهما
غیر متناهیین فان قیل یجوز ان تکون القوة الغیر المتناهیة فی التاثیر انما توجد
لکل الجسم لا لشیء من اجزائه فلم یقو الجزء علی شیء مما یقوی علیه الکل فاذا قسم الجسم
تبطل القوة عنه ولا یکون لکل جزء منه جزء من القوة کما ان النفس النباتیة والحیوانیة
توجد فی النبات والحیوان ولا توجد فی شیء من اجزائهما من الارض والماء والنار
والهواء وکما ان المحرکین للسفینة لا یحرکها احد منهم یقال لا ریب ان القوة التی للجسم
وان کانت حال اجتماع الاجزاء لکنها ساریة فی جملة الجسم والا لکانت قوة لبعض الجملة
دون الکل واذا کانت ساریة فی جملة کان لبعضها بعض القوة فلکل جزء منه حامل
لجزء من القوة حال الاجتماع وان لم یکن حاملا لها حال الانفراد ولا یلزم من فرضنا
للجسم بعضا ان یوخذ ذلک البعض بشرط قطعه وابانته بل یکفی ان یعین شیء منه وهو بحاله
فیتعرف حال ما یصدر عنه وعن قوته تعرفا علی سبیل التقدیر قال والکلام فی هذه
التقدیرات کالکلام فی التقدیرات التی فرضناها فی قوام الملاء والخلاء وذلک
لانا لسنا نحتاج الی اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقدیر مناسبته
یوجب هذا الحکم فهو متناه علی نحو التقدیرات التی یفعلها المهندسون والمحرکون للسفینة
وان لم یمکن ان یحرک کل منهم کل السفینة فیمکنه ان یحرک اصغر منه لامحالة ویلزم تناهیها
فقد استبان بهذا البیان ان القوة الجسمانیة لا تقدر علی تحریکات غیر متناهیة
بحسب المدة والعدة فالمحرک للفلک تحریکات غیر متناهیة قوة مجردة عن المادة
وهی النفس المجردة الفلکیة

فصل فی ان المحرک القریب للفلک قوة جسمانیة
وهی صورة نوعیة له نسبتها الی النفس المجردة نسبة الخیال الی النفس الناطقة فی الانسان

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدء الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك حتى لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذو النفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما جميعا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بتلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينه وبهذا ظهر ان القول بكون الفلك ذا نفسين وتسمية قوتها الجسمانية نفسا منطبعة كما هو المشهور من قبيل التسامح لان التحريكات الاختيارية الجزئية لا تقع الا عن ارادة تابعة لشوق اعلم انه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشئ نافعا او ضارا ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث منه ارادة او كراهية وهو مبدء العزم ويتبعه الحركة وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك الانسان ان له نفعا في طعام ولا اشتياق اليه لوجه والعزم انما يحصل بعد الشوق فهو مغاير له وايضا قد يتحقق الشوق من غير عزم كما اذا منع مانع من تحصيله كالحياء وغيره وربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع وجود الشوق والعزم فكل فعل ارادي مسبوق بوجود هذه الافعال ولما كانت هذه الافعال متغايرة لا بد لها من مباد مختلفة فالتصور بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جلب منفعة فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة اخرى عازمة والتحريك بحسب قوة محركة وحينئذ اما ان تقع الحركة

عن تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات

على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد

من سبب مخصص يقترن به فمبدأ الحركات الجزئية الارادية تصورات جزئية
وهي التخيلات الجزئية المتجددة وينبعث عن كل تخيل شوق جزئي وتتبعه ارادة جزئية
وتليها حركة خاصة نظيره انا اذا اردنا قطع مسافة محدودة فنتخيل حدود ها واحداً بعد واحد
وينبعث عن كل تخيل شوق وارادة جزئية الى ذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية
علة لقطع ذلك الجزء من المسافة فاذا انقطع التخيل انقطعت الارادة والحركة وان لم
ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على سبيل التوالي وتتصل الارادات المنبعثة عنها
فتستمر الحركة قال الامام الرازي ادراك الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك
والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشئ الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف
على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور واجاب عنه المحقق الطوسي بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله
في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور
وكل ما يتصور جزئي فهو جسماني لان الصورة الجزئية قد ترتسم وهي اصغر وقد ترتسم وهي اكبر
فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة او لاختلاف
المأخوذ عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك لا سبيل الى الاول
لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فتكونان متحدتين بحسب الماهية بناءً على ان
صورة الشئ عينه ونفسه لما تقرر عندهم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن
ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون ماخوذة
من خارج لجواز ان تكونا صورتين لامر غير موجود في الخارج لانا قد نتصور اموراً
لا وجود لها في الخارج فيتعين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة

بي محل صغير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شأنه
فهو جسماني والحاصل ان الصور المحسوسة ليست متصفة بالصغر والكبر الا بواسطة
محلها فتكون جسمانية فلا يرد ان الهيولى عندكم غير ذات مقدار ووضع وقد قلتم
بانطباع الصورة الجسمية والمقدار فيها فجوزوا ان تكون الصورة المحسوسة منطبعة في المجرد
والحق ان كل ما يرتسم فيه الصورة المقدارية يكون جسمانيا لان تقدر الحال يستلزم
تقدر المحل والهيولى ذات مقدار بسبب حلول الصورة الجسمية والمقدار فيها والمجرد
لا يمكن ان يكون كذلك لا يقال امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجرد لا يفيد الا ان
مدرك الجزئيات التي لها مقادير انما هي القوة الجسمانية لا ان مدرك الجزئيات
مطلقا قوة جسمانية والحركة ليس لها مقدار صغير او كبير لعدم قبولها التقدر الجسماني فلا يجب
ان يكون مدركها قوة جسمانية لان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدر الجسماني باعتبار
المسافة التي هي من مشخصاتها بقي ههنا كلام من وجهين الاول ان الارادة الجزئية
حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهكذا فيلزم التسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو
محال والا يلزم كون المعدوم علة للموجود وجوابه على ما يستفاد من كلام المحقق الطوسي
ان كل حركة سابقة علة لارادة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة
لارادة اخرى حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة
لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون
بانفراده علة للاحق بل مؤثرا تتميم به العلية الثاني انه قد ثبت ان القوة الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية فكيف تكون القوة المنطبعة الفلكية قوية على التحريكات
الغير المتناهية وجوابه على ما يستفاد من كلام الشيخ في كتبه ان القوة المنطبعة
الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدء المفارق وتفعل في الفلك والممتنع ان يؤثر القوة الجسمانية
تأثيرات غير متناهية على سبيل المبدئية والاستقلال واما التأثير الغير المتناهي على

سبیل الوساطة والانفعالات الغیر المتناهیة فلیس بممتنع

الفن الثالث فی العنصریات

وهو مشتمل علی ستة فصول

فصل فی البسائط العنصریة

وهی اربعة لان العنصر اما خفیف او ثقیل والخفیف اما خفیف مطلق او خفیف اضافی والثقیل ایضا اما مطلق او اضافی فالثقیل الاضافی هو الماء وهو بارد رطب اما کونه باردا فلانه یحس منه البرودة عند عدم القواسر واما کونه رطبا فلانه یقبل الاشکال ویترکها بسهولة وطبیعته تقتضی الجمود وذوبانه بواسطة تاثیر حر الشمس وهو محیط بثلثة ارباع من الارض تقریبا وان کان الوضع الطبعی ان یحیط بتمام الارض وذلک لان العنایة الازلیة بالسفلیات اقتضت کشف البعض من الارض لعیش الحیوانات وتمتع افراد الانسان والثقیل المطلق هی الارض وهی باردة یابسة لانها اذا خلیت وطبعها ولم تسخن بسبب غریب کشعاع الشمس وغیره یحس منها البرودة ولو لم تکن طبیعتها مقتضیة للبرودة لما کانت کذلک واما یبوستها فلانه یعسر قبولها للاشکال وترکها اذا خلیت وطبعها ولها ثلث طبقات احدها هی الارض المخالطة لغیرها ویتولد فیها المعادن والجبال والنبات والحیوان وثانیها الطبقة الطینیة الممزوجة من الماء والتراب والثالثة الارض الصرفة المحیطة بالمرکز والخفیف الاضافی هو الهواء وهو حار رطب اما کونه حارا فلان الماء اذا ارید ان یجعل هواء اسخن حین استحکام التسخین لیصیر هواء اولانه لو کان باردا لکان ثقیلا کثیفا ولیس کذلک واما رطوبته فلانه قابل للاشکال وترکها بسهولة وله اربع طبقات الاولی ما یمتزج منه مع النار ویتلاشی فیها الادخنة المرتفعة من الارض ویتکون فیها الکواکب وذوات الاذناب والنیازک الثانیة الهواء الغالب وهی التی یحدث فیها الشهب الثالثة الهواء البارد الذی لا یصل الیه اثر شعاع الشمس المنعکس من وجه الارض وتسمی طبقة زمهریریة وفیها یحدث السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء المجاور للارض المختلطة بالاجزاء الارضیة والمائیة التی تصل الیه اثر انعکاس

شعاع الشمس وتسخن به ولتخفيف المطلق هي النار وهي حارة يابسة اما حرارتها
فلان النار التي عندنا مع كونها غير صرفة ومخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها
محسوسة جداً فما ظنك بالنار الصرفة على ان النار التي تحت الفلك متحركة بحركة
الفلك بالعرض والحركة توجب السخونة فكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة
اشد واما يبوستها فلانها تنفي الرطوبات عن المجاور واعلم ان هذه الاربعة من حيث
انها يحدث منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر
ومن حيث انها يحصل بضدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب
كل منها الى الآخر يسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة
اسطقسات للمركبات انها اذا احللت بالتقريع والانبيق ليظهر منها ك اجزاء ارضية وهوائية
ومائية واما اجزاء النارية فلانه لابد منها للنضج والطبخ وتفصيله ان الاركان المذكورة الموجودة
في المركب لاختلاف طبائعها كل منها يطلب حيزه الطبعي وذلك يوجب التفريق وعدم
بقاء التركيب فلابد فيه من جامع يفيد نضجاً وطبخاً يوجب حصول مزاج يستتبع صورة مانعة
من التفريق وذلك الجامع الذي يطبخ وينضج هي الحرارة النارية فلابد من وجودها فيه
وكل واحد منها مخالف للآخر في صورته الطبعية يعني ان كلا منها مخالف للآخر في صورته
النوعية اذ قد ظهر ان كيفيات هذه البسائط متباينة فلا يمكن ان تكون الصورة الواحدة
البسيطة مصدراً لتلك الآثار فان البسيط لا يصدر عنه الاشئ واحد فاختلاف الآثار
دال على اختلاف مصادرها والا اي ان لم يكن كل واحد منها مخالفا للآخر في صورته
النوعية لتشغل كل واحد منها بالطبع حيز الآخر ضرورة ان عدم اختلاف المقتضي يستلزم
عدم اختلاف المقتضى والتالي باطل لان كل واحد منها تقتضي حيزاً مخالفا لحيز الآخر
لاختلاف ميولها الطبعية ضرورة ان النار تقتضي الصعود من حيز الهواء والماء تقتضي
النزول منه والهواء تقتضي الصعود من حيز الماء والارض تقتضي الهبوط من حيز الماء

والماء يقتضي الصعود من حيز الارض فالمقدم مثله وكل منها قابل للكون والفساد
يعني ان كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر وتفصيله ان الكون والفساد
انما يقع بين جسمين بان يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة ويمكن
ان يقع هذا التغير بين كل واحد منها وكل من الثلثة الباقية فانواع الكون والفساد
اثنا عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة فستة منها لانقلاب عنصر الى جاره الملاصق
كانقلاب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس واربعة منها
لانقلاب عنصر الى آخر بوسط واحد كانقلاب النار الى الماء وبالعكس والهواء الى الارض
وبالعكس واثنان منها لانقلاب عنصر الى آخر بوسائط كانقلاب النار ارضا وبالعكس
والمص اشار الى وقوع الستة الاولى فقال لان الماء ينقلب حجرا كما يجمد مياه جارية
تشرب حجارة صلدة وذلك معاين من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد جريانها
عن منابعها كما يقال في عين سيهكوه قيل هي قرية من طسوج مراغة من جبال آذربيجان
والحجر ينقلب بالحيل الاكسيرية ماء وذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق
مع ما يكسر يبوستها من الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية المحترقة
كيف يصير ملحا يذوب بالماء وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال
فانه يغلظ الهواء وينعقد دفعة يعني انه قد يكون في قلل الجبال صحو فيضرب البرد
هواءها فيجمد سحابا من غير انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد
بخار صاعد اليه ثم يرى ذلك السحاب ينزل ثلجا فيعود الصحو ثم تتولد مرة اخرى والشيخ
قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثيرا واعترض عليه الامام الرازي بانه لو كان انقلاب الهواء ماء
للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل في الهواء واجاب عنه المحقق الطوسي

بانه يجوز ان يكون ذلك لفوات شرط او وجود مانع وان لم نعرفهما والماء ايضا ينقلب
هواء اما بالتبخر الحاصل من التسخين فيتحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان
القدر مثلا وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين عند الحاح النفخ على الكير وسد منافذ
الهواء الجديد وما قيل يجوز ان يحصل في تلك الهواء سخونة قوية تفعل عمل النار في الاحراق
فلا يخفى انه مكابرة والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان النار المنفصلة
عن شعلة المصباح لو بقيت لرئيت ولاحرقت ما يقابلها فهي اذن انقلبت
هواء فهذه الانقلابات الستة تكون بلا وسط واما الستة الباقية فما كان منها بانقلاب
عنصر الى آخر بواسطة او بوسائط فهو واقع بلا ريب وما كان منها بطريق الطفرة فالظاهر
من كلامهم انه غير واقع وقال الشيخ قد يتكون انواع من الحجارة من النار اذا طفئت
وكثيرا ما يحدث من الصواعق اجسام حديدية ونحاسية على هيئة نصول السهام
لها زائدة منعطفة الى فوق قال وقد تكلفت اذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب
ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي جوهر رمادي فثبت من هذا
ان العناصر البسيطة ينقلب بعضها الى بعض ثم ان الاستحالة كما يكون في البسائط يكون
في المركبات ايضا الا ترى ان الحنطة تستحيل دما والدم يستحيل عظما وعصبا وربما [illegible]
من هذه الجملة يبقى نوعه ويبطل كيفيته يسمى استحالة وما لا يبقى نوعه عند تغيره يسمى كونا وفسادا
وقد اصطلحوا على ان يسموا القسم الاول من الاستحالة كونا مقيدا كقولهم كان ابيض
او كان اسود والقسم الثاني كونا مطلقا ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على
الصور الطبعية مغايرة لها لانها تستحيل في الكيفيات مثل التسخن والتبرد يعني انه ربما
تتبدل الكيفية مع انحفاظ الصورة النوعية فان الماء مثلا قد يسخن فيتبدل الكيفية
الفعلية ويتجمد فيتبدل الكيفية الانفعالية وماهيته اعني صورته النوعية محفوظة في كلا الحالين
والنار قد تبرد مع بقاء الصورة الطبعية بذاتها وما قيل ان النار لا تبقى نارا بعدم ...

الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ليس يتبين لانه اذا تحقق
انقلاب بعض العناصر بعضاً فلا مجال لانكار استحالتها في كيفياتها اذ الانقلاب يكون
مسبوقاً بالاستحالة ضرورة ان مادة الماء مثلاً انما تستعد لخلع الصورة المائية ولبس الصورة
الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة على سبيل التدريج ضرورة انه لا يمكن
حصول الصورة الاخرى مع بقاء الكيفية الاولى فيتحقق الاستحالة قبل الانقلاب ولو كانت
الكيفيات نفس الصورة لاستحال ذلك وايضاً الكيفيات قابلة للشدة والضعف بخلاف
الصورة وذلك لان انساناً لا يجوز ان يكون اشد انسانية من آخر ويجوز
ان يكون اشد حرارة من آخر وايضاً الصور مقومات للهيولى بخلاف الكيفيات لانها
اعراض فهي لواحق واعلم ان قوماً من قدماء الفلاسفة انكروا الاستحالة والكون والفساد
فزعموا ان العناصر الاربعة ليست ببسائط بل هي مركبة من جميع البسائط والطبائع
حتى ان الماء مثلاً يتركب من الهواء والارض والنار والعنب والعسل والخبز واللحم وغيرها
وانما سمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامناً
فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان غائباً عنه وهم اصحاب البروز والكمون وقد اعترض عليهم الشيخ
في الاشارات بانه كيف يقال ان في شجرة الغضا اختفت جميع النارية التي تشتعل منها
ولا تحرقها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب موجودة فيه قبل ذلك لا تحس
باللمس والبصر مع كونه شفافاً غير مانع للبصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واورد
عليه الامام الرازي بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للمس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية
قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء واجاب عنه
المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية

للمزاج فان قالوا مثله فقد ناقضوا انفسهم وقوم منهم زعموا ان الحرارة ليس على سبيل بروز الكامن بل على سبيل نفوذه من غيره فيه فالماء مثلاً انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهم اصحاب الخليط واورد عليهم الشيخ بوجوه منها ان الاناء المصموم المفدوم المملوماء يجب ان لا يسخن كثيرا الا متنع دخول كثير من النار فيها لامتناع التداخل ومنها انا اذا سخنا المائعين المتشابهين في انائين احدهما مستحكم الجرم كالنحاس والآخر خزفية مشتمل على المسامات كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار فيه كما زعموا لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر والواقع خلافه ولما فرغ المص من بيان الاجسام البسيطة من الافلاك والعناصر شرع في بيان الاجسام المركبة وهي تنقسم الى ما لا مزاج له والى ما له مزاج وما له مزاج تنقسم الى ما لا نفس له وهي المعدنيات والى ما له نفس نباتية او حيوانية وتسمى المواليد الثلاث ويحتاج في معرفتها الى معرفة المزاج فلذا اراد تحقيق ماهية المزاج وبيان حقيقته موقوف على مقدمات الاولى ان المزاج لا يحصل الا بتفاعل بعض العناصر في البعض وفي كل عنصر مادة وصورة وكيفية ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال واما الكيفية فلا يجوز ان تكون فاعلة لان حرارة النار مثلاً لو كانت كاسرة لبرودة الماء وبالعكس فان كان الكسران معاً كان الانكساران معاً فيكون كل منهما كاسرة ومنكسرة في حالة واحدة وهو محال وان كان على الترتيب لزم عود المغلوب غالباً والمغلوب عند بقائه بحاله لم يصر غالباً فكيف يصير عند كونه مغلوباً غالباً فتعين ان يكون الفاعل هي الصورة والمنفعل هي المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد واما لم يجب اجتماع المعد مع المعلول

فيجوز العدام عند تاثير الفاعل في المعلول ولا يلزم شيء من المحذورات الثانية
ان التفاعل مشروط بالتجاور واستدل عليه الشيخ بان المجاورة لو لم تعتبر في ذلك لتفاعل
فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية او لا تعتبر فيه شيء من النسب الوضعية بل يحصل على
كيف اتفق والثاني باطل والا لجاز ان يحرق النار التي في المشرق الحطب الكائن
في المغرب وعلى الاول فاذا فعل احد الجسمين في الآخر فالمتوسط ان لم ينفعل امتنع
انفعال الثاني لامتناع انفعال البعيد من دون انفعال القريب وان انفعل يكون المتوسط
موثرا في البعيد بالمجاورة الثالثة ان المجاورة كلما كانت اتم كان التفاعل اسرع
والمماسة غاية المجاورة فكلما حصلت المماسة بين الاجسام كان التفاعل منها
ابلغ الرابعة ان المماسة بين الاجسام انما تكون بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان
التفاعل الفعل بملاقاتها اكثر وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء
لا تتاتى الا بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان تفاعل العناصر بعضها في بعض
اكثر واذا مهدت هذه المقدمات فاعلم ان البسائط المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها
وتماست تماسا تاما واجتمعت وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة اي بصورها النوعية
المتخالفة في الكيفية وكسر صورة كل منها بالفعل في مادة الآخر سورة كيفية الآخر
المضادة لكيفية الاول مثلا يكسر الجزء الناري بصورته سورة برد الجزء المائي وسورة
رطوبته ويكسر الجزء المائي بصورته سورة الجزء الناري وسورة يبوسته فيحصل
كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع بحيث يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس
الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويتيبس بالقياس الى الرطب فالمراد
بالكيفية المتوسطة امر وحداني واقع بين غاية الحرارة وغاية البرودة وغاية الرطوبة
وغاية اليبوسة في درجة من الدرجات الواقعة بين المتضادين المتخالفين غاية الخلاف
لا ان الكيفيات الاربع للاجزاء المتصغرة باقية على صرافتها ولا تميز بينها بالحس بها

كانها كيفية واحدة للمجاورة فانه امتزاج وليس بمزاج نعم اصحاب الخليط يسمونه بالمزاج
فظهر انه يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء بكسر صورة كل منهما سورة كيفية الآخر كيفية
متشابهة في اجزائه اي في اجزاء المركب وهي المزاج فان قيل التشابه بالمعنى المذكور
لا يتصور الا في المعدنيات لا في الحيوانات المركبة من الاعضاء المختلفة يقال المراد
بالتشابه ان يكون كل ما له مزاج واحد متشابه الاجزاء والحيوان ليس له مزاج واحد
بل لكل عضو منه مزاج آخر ويمكن ان يحمل كلام المص على ما ذهب اليه البعض من ان
الكاسر نفس الكيفية والمنكسر سورتها ويراد بالقوى في قوله لقواها المتضادة الكيفيات
وتقرير هذا المذهب ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة
الكيفية والحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف
على ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء
الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
يكسر سورة حرارتها وهذا المذهب باطل لان الجسم الشديد السخونة كالنار اذا امتزج
بالماء الشديد البرودة ينكسر شدة سخونته قطعا وانكسارها دون انكسارها اذا امتزج
بالماء القليل البرد مع ان الكاسر لسورة الحرارة على هذا المذهب نفس البرودة ولا تفاوت
في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم ان لا يكون
بين الانكسارين تفاوت مع انه خلاف ما يشهد به الضرورة على انه من المستحيل ان
لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة وقد ابطله الاستاذ
العلامة ابي قدس سره في رسالته المسماة بالهدية السعيدية بوجوه عديدة من شاء الاطلاع
عليها فليرجع اليها وليعلم ان المزاج ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون مقادير كيفيات
بسائطه متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها عديمة الميل الى الطرفين

بل يكون على حاق الوسط بين الطرفين و هو المعتدل الحقيقي و الآخر ان لا يكون
كذلك و هو غير المعتدل اما المعتدل الحقيقي فلا يمكن ان يوجد فضلاً عن ان يكون مزاج
انسان او عضو انسان لان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع اجزائه
مدة يحصل فيها الفعل و الانفعال و اما غير المعتدل الحقيقي فهو ايضاً قسمان احدهما المعتدل
الذي يستعمله الاطباء و هو ان يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي
ينبغي له و يليق بحاله و يكون انسب بافعاله و هو لا يكون الا بالتناسب بين الكيفيات
مثلاً اذا كان اللائق بنوع ذلك المركب ان يكون حرارته ضعف برودته فمتى كانت
تلك النسبة محفوظة يكون المركب معتدلاً بهذا المعنى و الثاني غير المعتدل الطبي و خروجه عن الاعتدال
بهذا المعنى اما ان يكون في كيفية واحدة او في كيفيتين و لابد ان يكون احدهما فعلية و الاخرى انفعالية لامتناع
الخروج عن الاعتدال في الكيفيتين الفعليتين او الانفعاليتين و الا لكان احرو ابرد و ارطب و ايبس و هو محال فصل في كائنات
الجو و هي المركبات التي لا مزاج لها و يقال لها الآثار العلوية ايضاً و مما ينبغي ان يعلم
ان هذه المركبات انما تتكون من البخار و الدخان و هما يحدثان من الحرارة لانها
اذا اثرت في البلة صعدت منها اجزاء هوائية و مائية و هي البخار و صعوده ثقيل و اجزاء
نارية و ارضية و هي الدخان و صعوده خفيف و قلما يتصعد احدهما ساذجاً بل يتصعدان
في الاكثر مختلطين لكن البخار يصعد الى حد قريب و الدخان اذا كان قوياً ينفصل
عنه مرتقياً الى حد النار و بعد تمهيد ذلك نقول اما السحاب و المطر و ما يتعلق بهما كالثلج
و البرد و الضباب و الصقيع و الطل فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار
انما قيد السبب بالاكثري لان هذه الاشياء قد تتكون من تكاثف الهواء ايضاً لان
ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء يعني ان الهواء انما يستفيد كيفية البرد
من الماء لكن الطبقة الرابعة منه ليست باقية على صرافة البرودة لوصول الشعاع المنعكس اليها
من وجه الارض اليها ثم الطبقة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة و هي الطبقة

الثالثة منه المسماة بالطبقة الزمهريرية فاذا بلغ البخار في صعوده اليها اعلم
ان البخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار
تحلل وينقلب هواء وان كان كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فالبخار
ان بلغ في صعوده الى الطبقة الزمهريرية من الهواء يتكاثف بواسطة البرد الذي
من شانه التكثيف فان لم يكن البرد قويا اجتمع البخار وتكاثف بذلك القدر
من البرد وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد
قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها وتقاطرها او لا يصل قبل
اجتماعها وتقاطرها بل بعده فان وصل قبل اجتماعها وتقاطرها اي انعقادها حبا
ينزل السحاب اي تنزل الاجزاء البخارية مع جمود فيصير ثلجا وتهبط كالقطن المحلوج
وان لم يصل قبل اجتماعها بل بعد الاجتماع وتقاطرها ينزل بردا فان كان نازلا
من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة والاحتكاك في الجو
وان كان نازلا من سحب قريبة يكون كبيرا في الغالب غير مستدير وانما يحدث البرد
في الربيع والخريف لا في الشتاء لان البرد الشتوي ان كان شديدا انجمد البخار
قبل الاجتماع والانعقاده حبا فيحصل الثلج وان كان ضعيفا لا يفعل الا المطر ولا في الصيف
لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة فيه واما في الربيع والخريف فيختلف الهواء فيهما كثيرا فربما
يتكاثف البخار فيهما تكاثفا غير معتد به وتكيفه الحر فلا يجمد ثلجا فاذا استحكم استحصافه
واحاط به الهواء الحار هربت البرودة دفعة الى باطنه وقد جعله الاستحصاف قطرا
فينعقد بردا وايضا يصير الابخرة الكثيفة شديدة الاستعداد للجمود لتخلخله الحرارة كما
ان الماء الحار اسرع جمودا من الماء البارد فاذا ضربه البرد يجمد بعد ان صار حبا
كبيرا هذا كله اذا بلغ البخار في صعوده الى الطبقة الزمهريرية واما اذا لم يصل البخار
الى الطبقة الباردة فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا لشدة برد الهواء القريب

من الارض قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ما محصله انه قد لا يبلغ هذه البخارات الموضع البارد
الشديد البرد بل يصعد صعودا يسيرا حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة واهل القرية
التي تحت تلك السحابة يمطرون ومن كان على جبل فوقه يكون في الشمس وسبب
ذلك تكاثف البخار وتواتر مدده وبطوء حركة المصعدة اياه فيتقطر مثل المعصور وقد
لا ينعقد ويسمى ضبابا وان كان قليلا فاذا اضر به البرد اي برد الليل كثفه وعقده
ماء فينزل ندى اجزاء صغارا لا يحس نزوله الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل
وان انجمد فهو الصقيع ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر ولما فرغ من بيان
ما يتكون من البخار اراد بيان ما يتكون من الدخان فوق الارض فقال واما الرعد
والبرق فسببهما ان الدخان اذا ارتفع مخلوطا ببخار وبلغ الى الطبقة الزمهريرية تكاثف
البخار وينعقد سحابا واحتبس الدخان فيما بين السحاب فذلك الدخان ان بقي حارا
قصد العلو بطبعه فما صعد منه الى العلو مزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل
هو الرعد بتمزيقه له ومصاكته اياه وان صار باردا كاثف وقصد السفل لثقله
فيمزق السحاب ايضا تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه له ومصاكته اياه صوت هائل وان
اشتعل ذلك الدخان بالحركة الشديدة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية
عمل فيها الحركة والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فيشتعل بادنى سبب مشتعل كيف
لا يشتعل بالسبب القوي كان برقا ان كان لطيفا ينطفى سريعا والبرق يرى
قبل سماع الرعد لان البصر محتاج الى الموازاة فحسب والسمع يحتاج الى تموج الهواء وحركته
وصاعقة ان كان كثيفا لا ينطفى الى ان يصل الى الارض واذا وصل اليها فربما
يصير لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة ولا يحرقها
الا ما يحرق من الذوب قيل الصاعقة وقعت بشيراز على قنديل معلقة في قبة الشيخ الكبير
ابي عبد الله ابن خفيف قدس سره فاذابه واما الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب

اذا ثقل بواسطة البرد واندفع الى السفل فصار لتسخنه بالحركة هواء متحركاً ولتعلم
ان الرياح انما تتولد من البخار اليابس اى الدخان كما ان المطر انما تتولد من البخار
الرطب لتولده اما الصعود ادخنة كثيرة وهو الاكثرى فاذا عرض لها كثافة للبرودة
ثقلت وهبطت اذ لا تتمكن من النفوذ فى كرة النار فرجعت الى جهة حركتها او الى
خلاف جهتها او لان الادخنة المتصعدة قبل انتهائها الى معاوقة الحركة العالية
تنصرف الى جهة ما ويجى تفصيله ان شاء الله تعالى فالسبب المادى للريح ليس الا الدخان
نعم الجنس الاول من الرياح انما تهب بعد حركة السحب وصيرورة السحاب ريحاً مما يخالف
لكليهما بحكمهم وتصريحاتهم وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب اى تكاثفها
يعنى ان تكاثفها يوجب صغرها الموجب لحركة ما بينها ضرورة امتناع الخلاء فيصير السحاب
من جانب الى طرف آخر وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل فى جهة فيندفع عن
مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره ويدافع ذلك المجاور الى ما يجاوره فيتموج
الهواء ويضعف تلك المدافعة شيأً فشيأً الى غاية ما فيقف وقد يكون بسبب برد الدخان
المتصاعد الى الطبقة الزمهريرية ونزوله قد عرفت ان الرياح انما تتولد من الادخنة
وتولدها منها على وجهين احدهما اكثرى وهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق
فعند وصولها الى الطبقة الزمهريرية ان انكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تتكاثف وتثقل
وتنزل فيحدث من نزولها تموج الهواء فيحدث الريح الباردة وان لم ينكسر حرها
ببرودة تلك الطبقة تتصاعد الى ان تصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك
ولا تتمكن من النفوذ فيها بل يحترق ويرجع رمادها بمصادمة النار المتحركة فيتموج
الهواء ويحدث الريح الحارة وثانيهما اقلى وهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار
والى الطبقة الزمهريرية من الهواء ينصرف الى جهة ما لمنع مانع فيحدث الريح وقد يحدث
بحركة الهواء وحدها اذا تخلخل جهة من الهواء كما ذكره المص واعلم ان الريح والمطر متمانعان

في الاكثر لان الريح في الكثير تلطف مادة السحاب وتفرقها بحركتها والمطر يكثر
الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل ولا يتمكن من الصعود وتمانعهما دال على تغاير
مادتي المطر الذي هو البخار الرطب ومادة الريح الذي هو الدخان ولذلك السنة الكثيرة
الرياح تكون سنة جدب وقلة مطر ومن الرياح ما يكون سموماً اي ريحا حارة وما قيل
اي متكيفة بكيفية سمية فليس لشئ محرق فالاحراقة في نفسه بالاشعة او لاختلاطها بالادخنة
والابخرة الحارة او مروره بالارض الحارة جداً فتحرق الابدان واعلم ان من الرياح
الزوبعة وتسمى اعصاراً ايضا وهي عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة
وهي قد تكون هابطة وقد تكون صاعدة اما الهابطة فسببها انه اذا انفصلت ريح من
سحابة وقصدت النزول الى اسفل فعارضها في طريقها قطعة من السحاب صاعدة فيصدمها
تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع ذلك الجزء من الريح بين
دفع ما فوقه اياه الى اسفل وبين دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعين
ان يستدير وينضغط الاجزاء الارضية بينها فيقع ملتوية على نفسها واما الصاعدة فسببها
تلاقي ريحين متقابلين مختلفي الجهة وربما يكون قوة الاعصار بحيث يقلع الاشجار وربما
يشتمل على قطعة من السحاب فيرى كان شيئاً يطير وعلى بخار مشتعل فيرى نار تدور

قوس قزح

واما قوس قزح وهي ما يرى شبيه قوس فوق الافق فهي انما تحدث من ارتسام
ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية مستديرة اعلم انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءه جسم كثيف مثل جبل او سحاب
كدر وكانت الشمس في الافق الآخر او قريبة من الافق فاذا دبر الانسان على الشمس
ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في خلاف جهة النظر فانعكس ضوء البصر
من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها صقيلة فادت ضوء الشمس دون شكلها لكونها
صغيرة وتكون مستديرة على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي

يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمير على تلك الاجزاء ولو تمت تلك الدائرة
لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر
ولذالم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واختلاف الوانها لسبب اختلاف
ضوء النير والوان الغمام المشهور في وجه اختلاف الوانها ان الناحية العليا تكون
اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اليها اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها
واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد منهما كراثي مركب من اشراق
الحمرة وكدرة الظلمة وزيف الشيخ هذا الوجه بان ذلك يقتضي ان يكون الاقرب ناصع الحمرة
ثم لايزال كذلك على التدريج حتى يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الآخر ارجوانيا
فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه
الارجوانية وبعضه متشابه الكراثية فهو بعيد وبان تولد الكراثي من الارجواني والاحمر الناصع
بعيد لان الكراثي لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراثي من الاصفر والاسود
ثم قال واما الالوان فلم يتحصل لي امرها ولا عرفت سببها ولا قنعت بما يقولون فان
كله سخف وكذب واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية

الهالة

صغيرة صقيلة مستديرة اعلم ان الهالة دائرة تامة او ناقصة ترى حول القمر او غيره
من الكواكب وسبب حدوثها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متراصية بغيم رقيق
لطيف غير ساتر ما وراءه واقع في مقابلة القمر حائل بين الرائي وبين القمر فيرى القمر
نفسه في ذلك الغيم الذي يقابله ويرى في كل واحد من الاجزاء الرشية الصقيلة
المحيطة بذلك الغيم ضوءه لان ضوء البصر اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم الذي
وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء ولما كانت
تلك الاجزاء الرشية في غاية الصغر لم تؤد شكل القمر بل انما تؤدي ضوءه كالمرآة
الصغيرة جدا لا يظهر فيها شكل المرئي فيرى دائرة منورة بنور ضعيف محيطة بالقمر وهي الهالة

وقال بعضهم ان السحاب الرقيق الواقع في مقابلة القمر يقع ضوء القمر عليه وينعكس منه
الى القمر لصقالته فيستضيء الهواء المحيط بالقمر بالضوء المنعكس فيرى القمر وضوءه جميعا
كانه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر الى نار صغيرة توقد من بعيد
فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم امتياز الحس بين الضوء الاصلي
والعارضي وليعلم ان الهالة قد تحدث للشمس وتسمى بالطفاوة بالضم وهي نادرة الطفاوة ۱۲
جدا لان الشمس في الاكثر يحلل السحب الرقيقة ثم ان تمزق الهالة من جميع الجهات
دالة على الصحو وانتقاصها بحيث يتخن السحاب وتبطل الهالة على المطر لدلالته
على كثرة الاجزاء المائية وتمزقها من جهة تدل على ريح يأتي من تلك الجهة والهالة
التحتية اول على المطر واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان بيان الشهب ۱۲
لطيفا اشتعل فيه النار فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة حتى يرى كأنه انطفى
اعلم ان الدخان اذا وصل الى كرة النار تشتعل وذلك كما يرى في السراج المنطفي
اذا وضع تحت السراج المشتعل تتصل الدخان من المنطفي بالمشتعل فيشتعل الدخان
وينحدر اشتعاله الى فتيلة المنطفي فتشتعل فما كان منه لطيفا صار مشتعلا وانقذف النار
بسرعة فيرى كانه كوكب ينقض ويقذف به وهو الشهاب وما كان كثيفا لم تشتعل
بل يحترق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة ذوابة او ذنب او عمود وربما بقى
ذلك مدة شهر او ازيد وهي ذوات الذوائب وذوات الاذناب وغيرها وما كان منه
غليظا فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فرئيت كالجمر وما كان منه اغلظ يرى اسود
كالفحم عند تعلق النار به او يرى كانه ثقبة او منفذ خال وقد يقف الذوابات
ونحوها تحت كوكب وتدور مع النار بدوران الفلك اياما فيرى كان لذلك
الكوكب ذوابة او ذنبا ثم هذه الاجسام من الدخان المشتعل اذا لم ينقطع اتصالها من الارض
ينحدر النار الى اسفل فيرى كان شيئا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض واذا وصلت النار

الزلزلة

الیہا احرقت تلک المادۃ بالکلیۃ وہو الحریق واما الزلزلۃ وانفجار العیون فاعلم ان البخار اذا احتبس فی الارض یمیل الی جہۃ ویتبرد بہا ای بسبب برودۃ الارض فینقلب میاہا مختلطۃ باجزاء بخاریۃ اذا قل فاذا کثر بحیث لا تسعہ الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منہا العیون اعلم ان الارض قد یتخلخل لمجاورۃ الماء ویحصل فیہا ثقب وفرج فیہا ہواء وبخار وماء فان کان الہواء والبخار المحتبسان فیہا کثیرین فقد یبرد ان ببرودۃ الارض فیصیران ماء فمالہ قوۃ علی تفجیر الارض فی مدد بحیث یستتبع کل جزء منہا جزءا آخر فیفجر الارض وتنفجر عینا جاریۃ ویجری علی الولاء ضرورۃ امتناع الخلاء وذلک لانہ لما استحال ما فی باطن الارض من الاہویۃ والابخرۃ المحتبسۃ ماء بسبب ما عرض لہا من شدۃ البرد وجری ذلک الماء من باطن الارض الی ظاہرہا انجذب الی مواضعہا ہواء وبخار آخر اذ لو لم ینجذب الیہا لبقیت خالیۃ فیبرد ذلک الہواء والبخار بالبرد الحاصل ہناک فینقلب ماء فیجری ویستمد ہواء وبخارا آخر وہکذا الی ان یمنع مانع وان کان کثیرا ولہ قوۃ ولکن لیس لہ مدد حدثت منہ العیون الراکدۃ وان کان کثیرا ولم یکن لہ قوۃ حدثت منہ القنی والآبار اذ میاہہا متولدۃ من ابخرۃ ناقصۃ القوۃ عن ان تشق الارض فاذا ازیل عن وجہہا ثقل التراب صادفت تلک الابخرۃ منفذا فاندفعت الیہ بادنی حرکۃ فان جعل لہ مسیل واضیف الیہ مایمدہ فہو ماء القناۃ والا فہو ماء البیر ونسبۃ القنی الی الآبار نسبۃ العیون السیالۃ الی العیون الراکدۃ وذہب البعض الی ان ہذہ المیاہ متولدۃ من الاجزاء المائیۃ المتفرقۃ فی عمق الارض وفرجہا ویؤیدہ انہ یکثر میاہ العیون والقنوات والآبار عند کثرۃ الثلوج والامطار ولعل الحق ان ما ذکر ہم وان لم یکن سببا تاما لکنہ یصلح ان یکون سببا فی الجملۃ واذا غلظ البخار یعنی اذا تولد بخار دخانی کثیر المادۃ بحیث لا ینفذ فی مجاری الارض وکان وجہ الارض متکاثفا

عديم المسام والمنافذ اجتمع ذلك البخار قاصداً للخروج عن الارض ولم يمكنه النفوذ
فيتحرك بذاته فتزلزلت الارض بحركته وربما يبلغ قوته الے ان يشق الارض وربما
يحدث من الشق نار محرقة لان الحركة الشديدة تقتضے كون الدخان والبخار ناراً
والدليل علے ان هذا هو السبب الاكثري للزلزلة هو ان البلدة التي تكثر فيها الزلازل
اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكبيرة حتى كثرت فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض
يقل فيها الزلازل وان البلدة التي ارضها رخوة يقل فيها الزلازل وليعلم انه يكون
في بعض البقاع طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالے الابخرة على تلك الطبيعة ويخالط
هواءها الذي صار رطبا بسبب برد الليل فيصير تلك الهواء على طبيعة الادهان السريعة
الاشتعال فيشتعل من انوار الكواكب وغيرها فيرى على وجه الارض شعل مضيئة وقد شاهدنا
في الاسفار مراراً **فصل في المعدنيات** وهي المركبات التي لها مزاج وانفس لها
فهي مركبات تامة غير نامية وهي تتكون من امتزاج الابخرة الارضية المركبة من الماء والهواء
والادخنة المتالفة من النار والارض وذلك لان الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض
اذا كثرت يتولد عنها ما مر واذا لم يكن كثيرة اختلطت علے ضروب من الاختلاطات
المختلفة في الكم والكيف فتكون منها الاجسام المعدنية وهي اما ان تكون قوية التركيب
او تكون ضعيفة التركيب والاول اما ان تكون منطرقة والمراد بالمنطرق الجسم المعدني
القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر بل يلين ويندفع الى عمقه وينبسط وهي الاجساد
السبعة او تكون غير منطرقة بالمعنى المذكور وما لا يكون منطرقاً فعدم الانطراقة اما لغاية الرطوبة
كالزيبق او لغاية اليبوسة كالياقوت ونحوه والثاني اما ان يكون منحلة بالرطوبة و
هو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب واما ان لا تنحل بالرطوبة وهو الذي
يكون دهني التركيب كالزرنيخ والكبريت فان غلب البخار علے الدخان تولد اليشم
والبلور هذا مسلم لكن قوله والزيبق والزرنيخ والرصاص محل نظر اذ الزيبق متولد من ماء

مخالطة ارضية لطيفة جداً الكبريتية مخالطة شديدة حتى لا ينفرد منه سطح لا يغشيه
من تلك اليبوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر بشكل ما يحويه ومثاله ان قطرات الماء
اذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فربما احاط بكل قطرة منه غلاف ترابي
حافظ لذلك الماء على وجه ذلك التراب حتى لا تبقى تلك القطرة على شكلها في وجه التراب
وان تلاقت قطرتان فلا يبعد ان ينخرق الغلافان الترابيان ويصير الماء ان ماء واحداً
وبهذا ظهر ان الكبريت عنصر الزيبق وفي غلبة الدخان على البخار فيكون من القسم
الثاني والزرنيخ مع كونه غير قوي التركيب من قبيل الكبريت والرصاص من الاجساد
السبعة المنطرقة التي سيجئ بيانها وغيرها من الجواهر المتشفة وان غلب الدخان يتولد
الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام
السبعة الارضية يعني يتولد من تركيب الزيبق مع الكبريت الاجساد السبعة وهي الذهب
والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني والاسرب والحديد والزيبق عنصر هذه الاجساد
السبعة اما الرصاص فالمشاهدة شاهدة على انه اذا ذاب صار كانه زيبق واما سائر الاجساد
فانها ايضاً تكون عند الذوب كالزيبق المحلول وايضاً لو لم يكن عنصرها الزيبق لما تعلق
الزيبق بها لكنه يتعلق بكل واحد من هذه الاجساد وايضاً لو لم يكن اصلها الزيبق لما
صار الزيبق اذا اعقد برائحة الكبريت كالرصاص فثبت ان هذه الاجساد تتكون عند
اختلاط الزيبق بالكبريت وكيفية تكونها من اختلاطها يطلب من المطولات فصل

في النبات وله قوة عديمة الشعور ويصدر عنها مع حفظ التركيب حركات طباعية
وافعال ذاتية زائدة على افعال المركبات المعدنية والطبائع البسيطة العنصرية
مختلفة كالتغذية والتنمية والتوليد للمثل وغيرها بآلات مختلفة لما تقرر عندهم ان الواحد
من حيث هو واحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة لا يقال قولهم الواحد من حيث هو واحد
لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته انما يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة

الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها لانا نقول لا يكفى
تعدد الجهات والحيثيات فى صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لابد من
الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية قد ينفك بعضها عن بعض فى نفس الامر
وقد يجتمع وجودا فيها فلا يكفى فى صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لابد اما من مباد
جسمانية متخالفة الذوات او من مبدء واحد له آلات مختلفة جسمانية يصدر عنه بواسطة
كل آلة فعل خاص والاول باطل لان الجسم لا يكون له صور نوعية متعددة متفقين الثانى
وهو المطلوب هذا ما افاد الاستاذ العلامة ابى قدس سره فتامل فيه وتسمى تلك القوة
نفسا نباتية وهى كمال اول لجسم طبعى آلى من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذى اعلم
ان الكمال عبارة عما يتم به النوع اما فى ذاته كصورة السرير فانها كمال للخشب اى
لا يتم السرير الا بها واما فى صفاته كالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها فالكمال
ينقسم الى كمال اول وهو ما يتم به النوع فى ذاته والى كمال ثان وهو ما يتبع النوع
من عوارضه ويتوقف على الذات فقوله اول يخرج الكمال الثانى فان النفس
لا يطلق عليه وقد يطلق الكمال الاول والثانى على معنيين آخرين فكل كمال يترتب عليه كمال آخر
يقال له الكمال الاول وان لم يكن اولا على الاطلاق كالحركة فانها كمال اول
اذ يترتب عليه كمال آخر هو الوصول الى المقصد وقوله لجسم يخرج كمال المجردات
وقوله طبعى يمكن ان يراد به ما يقابل الصناعى فيخرج به كمال الجسم الصناعى ويمكن
ان يراد به ما يقابل الجسم التعليمى فيخرج به كمالاته وهو مجرور على انه صفة للجسم وقال
بعضهم انه مرفوع على انه صفة للكمال فيخرج به الكمالات الصناعية وقوله آلى يجوز
رفعه على انه صفة الكمال اى كمال اول ذو آلة ويجوز جره على انه صفة للجسم اى جسم
مشتمل على الآلة والمراد بالآلة القوى المختلفة والاعضاء المختلفة فان الاولى آلة للنفس بالا
والثانية آلة لها بواسطة القوى وعلى التقديرين يخرج عنه صور العناصر والمعد

اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وانما قيد بالحيثية ليعلم ان النفس النباتية
ليس كمالاً للجسم مطلقاً بل من تلك الحيثية وخرج به كل كمال لا يلحق تلك الجهة فاحترز
به عن النفس الحيوانية والانسانية فلها قوة غاذية وفعلها لاجل بقاء الشخص وهي القوة
التي تجعل جسماً آخر اي الغذاء الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وهو المغتذي
لتلصق به بدل ما يتحلل عنه بالحرارة ويتم فعلها بافعال ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي
هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به والثاني الالصاق وهو ان
يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعل جزءاً منه وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث
ان يجعل شبيهاً بعضو المغتذي من كل وجه حتى في القوام واللون وقد يخل به كما في البرص
وهذه الافعال الثلثة لابد وان تكون بثلث قوى والغاذية عبارة عن مجموعها فوحدتها
اعتبارية والقوة التي يصدر عنها التشبيه يسمى مغيرة ثانية ولها قوة نامية وفعلها لاجل
كمال الشخص وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه بان يدخل الغذاء في اجزائه المغتذي
زيادة في اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً هذا احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصائغ
اذا اخذ مقداراً من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس
فبالعكس وهذه القوة تزيد في الاقطار الثلثة وفيه ان الصائغ اذا اضاف الى
مقدار من الشمع مقداراً آخر منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلثة والجسم النامي الخ
انما يزيد في الاقطار الثلثة بانضمام الغذاء اليه لا بنفسه الى ان يبلغ كمال النشو
هذا احتراز عن السمن اذ هو لا يبلغ الى كمال النشو على تناسب طبعي هذا احتراز
عن الزيادات الغير الطبعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وبهذا ظهر الفرق بين
النمو والسمن وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء
فلا جرم تمددها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر الاعضاء
بل تلتصق بها ولعلك قد علمت ان فعل هذه القوة ايضاً الاحالة والتشبيه والغذاء

فلا فرق بينها وبين الغاذية الا ان الغاذية لا تفعل هذه الافعال الا بقدر ما يتحلل وهذه القوة تفعل ازيد مما يتحلل ولذا ذهب البعض الى ان النامية هي بعينه الغاذية ولا استبعاد في ان تكون قوة في بدو الامر قوية فتفي بايراد بدل ما يتحلل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة ولها قوة مولدة لاجل بقاء النوع وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه اي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتجعله مادة ومبدءا لمثله بالنوع وهذه القوة من اصل المغتذي لتكون مبدء التشخص آخر من نوعه او جنسه وهذه القوة بالحقيقة ثنتان احدهما ما ذكرنا والثانية المصورة وهي القوة التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه المني وهذه القوة تختص بالرحم وقال الشيخ في القانون المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ويسمى هذه القوة محصلة ونوع تفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مختلفة بالمزاج فيخص للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وتسمى هذه القوة مفصلة فعلى هذا تكون المولدة عبارة عن قوتين احدهما ما يجعل فضلة الهضم الاخير منيا وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى بعضو مخصوص فيكون وحدتها اعتبارية واما القوة المصورة فقد انكرها المحقق الطوسي حيث قال في التجريد والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة لا شعور لها اصلا واورد عليه بانا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس ولم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة قال شارحه العلامة والانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن دركها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان

عجيبة الآفاق مع ان ما لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل محال لا يكاد
يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة
بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير وهذا الكلام وان كان
في غاية المتانة لكن لا يخفى على من راجع الى كلام المشائية انهم ما يقولون بكون هذه القوة
فاعلة لتلك الافعال بل الفاعل عندهم ليس الا الباري عز اسمه وهذه القوى انما هي وسائط
وآلات كما ان من اسند هذه الافاعيل الى ارباب الانواع او الملائكة كالقدماء من الحكماء
والامام الغزالي لا يقول بكونهم مؤثرين فاعلين بل انما اسند هذه الافاعيل اليهم لكونهم وسائط في الفيض
نعم اسناد تلك الافاعيل الى ذوي الشعور اولى من اسنادها الى قوى عادمة الشعور كما لا يخفى
على من له شعور والقوة الغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله يعني ان القوة الغاذية
لا يتم فعلها اعني الاغذاء الا من اربع قوى تخدمها وقد بينها المص بقوله فلها قوة جاذبة وماسكة
وهاضمة ودافعة للثفل اما الجاذبة فهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه
الاول انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة وهذه الحركة ليست طبعية والا لكانت باطلة
مع ان المنعكس يزدرد الطعام ويتصاعد الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
وهو ظاهر فهي قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق او جذب من تحت والاول باطل لانا
نعلم بديهة ان المري والمعدة عند الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم فتعين
ان يكون جذبا من اسفل فللمعدة قوة تجذب الغذاء الثاني ان الانسان اذا اغتذى
غذاء ثم تناول حلوا ثم قاء يخرج الحلو آخرا وما ذلك الا لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول
الانسان غذاء او دواء كريها وجد المعدة والمري لا يزدردانه الا بعسر وربما نفضيه
ولذلك ربما اندفع بالقي بلا اختيار الثالث ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات
ثم ان كل واحد منها يتميز عن الباقي ويذهب الى عضو مخصوص فيعلم ان في كل واحد من تلك
الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الخلط والا لاستحال انصبابه الى ذلك العضو وهذه القوة

في غاية الظهور في النبات لانها في الاكثر تغتذي من تحتها لان غذاءها اعني الماء وان
لا يصعد شيء منها بالطبع فيصعد ان بالجذب واما الماسكة فهي القوة التي تمسك ما جذبته الجاذبة
حتى يفعل فيها الهاضمة فعلها والدليل على وجود هذه القوة في المعدة احتواؤها بالغذاء احتواء
تاما بحيث يماسه من جميع الجوانب وليس هذا الاحتواء لشدة امتلاء المعدة لان الغذاء اذا كان
قليلا والماسكة قوية يلاقيه المعدة حتى يجيد الهضم ومتى كانت ضعيفة لم يلاقه المعدة ولم
يجد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ والدليل على وجودها في جميع الاعضاء ان الجسم الرقيق
الذي من شانه النزول لا ينزل كالمشروبات في المعدة والمني في الرحم والاخلاط
في الاعضاء فنعلم ان في كل منها قوة ماسكة واما الهاضمة فهي قوة تعد الغذاء وتصيره
جزءا بالفعل ويحصل ما ذكره الشيخ في بيانها وكونها مغايرة للغاذية انها قوة تحيل ما جذبته الجاذبة
وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل والهضم عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية
وبيانه انه اذا جذبت القوة الجاذبة بعض ما يليها من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم
صورة دموية واذا صار شبيها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه
صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية فبين
هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان ويأخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ينتقص والثاني
يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى ويحدث فيها الثانية فهناك
حالتان احدهما سابقة اعني تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها
للصورة الدموية وهي فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة اعني حصول الصورة العضوية
وهي فعل الغاذية فظهر الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية ثم
للهضم مراتب اربع الاولى الهضم في المعدة وابتداء هذه المرتبة من الهضم عند المضغ

لان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا لاقى المضوغ احاله احالة ويدل عليه ان الحنطة
الممضوغة تفعل فی انضاج الدماميل ما لا تفعله الحنطة المطبوخة وايضا الغذاء الوارد على الفم
يتغير بعد المضغ لونه وطعمه ورائحته فاذا وصل الى المعدة انهضم انهضاما تاما وليصير شبيها
بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا المرتبة الثانية هي الهضم في الكبد فان الغذاء بعد ان
صار كيلوسا يندفع كثيفه الى الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طريق الماساريقا
وهي عروق دقاق صلبة واصلة بين الكبد والمعدة وجميع الامعاء وينصب اولا الى
العرق العظيم المسمى بباب الكبد ومنه الى العروق الصغيرة التي هي من شعب الباب
ثم اذا تفرق لطيف الكيلوس في اجزاء الباب صار الكبد بكليتها ملاقية بكلية فينطبخ
فيها انطباخا تاما بحيث ينخلع عنه الصورة الكيلوسية وتحصل الصورة الكيموسية وتميز
الى الاخلاط الاربعة والثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلاط بعد تولدها في الكبد
تنصب الى العرق النابت من محدب الكبد المسمى بالاجوف ثم يندفع الى العروق
مختلطة وانهضمت فيها انهضاما تاما آخر فوق ما كان لها في الكبد وتميز فيه ما يصلح
غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة كل عضو الرابعة هي الهضم في الاعضاء
فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار الليفية
ترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصل لها في الاعضاء هضم آخر حتى تتشبه بها اتصالا
وقواما ولونا ويتخلل بالاول كما في الذبول وبالثاني كما في البرص والبهق وبالثالث
كما في الاستسقاء اللحمي ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضلة ففضلة الهضم الاول الثفل الذي
يندفع من طريق الامعاء وفضلة الهضم الثاني ما يندفع اكثره بالبول والمرتان وتندفع السوداء
الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس
والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة وبعضه من منافذ غير محسوسة او من
منافذ خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوائد البدن كالشعر

والظفر والمنی فضلۃ الہضم الرابع وذلک انما یکون عند نضج الدم فی العروق وصیرورتہ
مستعداً لان یصیر جزءاً من جوہر الاعضاء الاصلیۃ المکونۃ من المنی وذلک لان
الضعف الذی یحصل من استفراغ المنی لا یحصل من استفراغ الدم وغیرہ لان ذلک
الاستفراغ یوجب الضعف فی جوہر الاعضاء بخلاف سائر الاخلاط واما الدافعۃ
فہی قوۃ دافعۃ للفضلات والدلیل علی وجودہا فی الامعاء والمعدۃ ما یجدہ کل احد من نفسہ
عند التبرز وعند القئ من غیر اختیار والنامیۃ تقف فی الفعل اولاً وسبب وقوفہا
فی الحیوان ان بدن الحیوان مخلوق من الدم والمنی فیکون فی اول الامر رطباً ثم لا یزال
یجف یسیراً یسیراً بالحرارۃ الخارجیۃ والحرکات الداخلیۃ والنفسانیۃ والبدنیۃ والنمو لا یحصل
الا عند تمدد الاعضاء وذلک لا یمکن الا بنفوذ الغذاء فی المسام المتحدرۃ وتلک المسام لا یمکن
اتساعہا الا اذا کانت الاعضاء لینۃ واذا صلبت وجفت فلا یمکن فتقف بالضرورۃ و
تبقی الغاذیۃ تفعل فعلہا الی ان تعجز لانہا قوۃ جسمانیۃ وقد مران کل قوۃ جسمانیۃ متناہیۃ
بحسب المدۃ فلا بد وان تکون تلک القوۃ ایضاً متناہیۃ بحسب المدۃ فیعرض الموت الذی
ہو ضروری الوقوع لان الرطوبۃ الغریزیۃ بعد سن الوقوف ای بعد خمس وثلثین سنۃ او بعد
اربعین سنۃ یاخذ فی الانتقاص لمعاضدۃ الحرارۃ الخارجیۃ الحرارۃ الغریزیۃ فی التحلیل
ویتادی ذلک الی انحلال الرطوبۃ الغریزیۃ وحین انحلالہا تغلب الرطوبۃ الغریبۃ بواسطۃ
التغذیۃ فینطفی الحرارۃ الغریزیۃ ویحل الموت **فصل** فی الحیوان وہو مختص بالنفس الحیوانیۃ
وہی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جہۃ ما یدرک الجزئیات الجسمانیۃ ویتحرک بالارادۃ قیل
ہہنا بحث لانہ ان اراد الآلی من جہۃ ہذین الامرین فقط علی ما مر فی النبات فلا یصدق
التعریف علی النفس الحیوانیۃ لانہا آلیۃ من جہۃ الافعال النباتیۃ ایضاً وان اراد الآلی
من جہتہما مطلقاً فینتقض التعریف بالنفس الناطقۃ واجیب عنہ بان درجۃ الحیوان مسبوقۃ
بدرجتی الجماد والنبات فالنفس الحیوانیۃ مشترکۃ مع النفس النباتیۃ فی صدور الافاعیل

البناتية كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك
مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس
فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة فاعل للافاعيل النباتية وتواريد الشق الثاني
لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لاشك انها جوهر تفعل الافعال الحيوانية وان اختصت
بها اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية ولا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها
من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقاً اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان
مطلقاً اعم من الانسان فلها قوة مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن

الحواس الخمس الظاهرية

اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء السمع وهو قوة مرتبة في العصبة المفروشة على سطح
باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك لان الهواء
الذي بين القارع او القالع وبين المقروع او المقلوع ينضغط بعنف للقرع او القلع العنيفين
ويتموج فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة
على عصبة مفروشة في مقعر الصماخ وفيها قوة تدرك ما تؤدي اليها الهواء المنضغط من الصوت
والهيأة العارضة له فاذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة تحصل طنين في العصبة فيدرك
بسبب القوة المودعة فيها الصوت وهيأته وليس المراد بوصول الهواء المنضغط الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه تموج وتكيف بالصوت ويوصله اليها بل ان ما يجاور
ذلك الهواء المتكيف يتموج ويتكيف بالصوت وهكذا الى ان تموج وتكيف الهواء الراكد
في الصماخ فيدركه السامعة ثم ان الصوت لا تحدث مع كل قرع او قلع فان قرع الصوف
لا يحدثه وايضا لا يحدث من شق شيء يسيرا يسيرا لو كان الشيء لا صلابة فيه بل بحسب مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس واختلفوا في ان الصوت
الخارج من الصماخ القائم بالهواء مسموع ام لا فزعم بعضهم انه مسموع واستدل عليه بانه لو لم يكن
مسموعا لما ادراك جهة الصوت واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يسمع الكلمة الواحدة مرارا

لكثرة واجيب عنه بان السماع مشروط بالوصول اول مرة فبانتفاء الشرط ينتفي المشروط ورده
الاستاذ العلامة اعلى الله قدسه بان هذا الكلام لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا ومحقق
انه ليس بمسموع وادراك جهة الصوت انما هو بادراك جهة اتيان الهواء الحامل للصوت الواصل
الى الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ والبصر وهو قوة مودعة في
ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطن المقدم من الدماغ احدهما من اليمين الى اليسار
وثانيهما بالعكس فيلتقيان فيصير تجويفهما واحدا ثم يفترقان الى العينين اما بالتقاطع او بالانعطاف
وتجويف الملتقى يسمى مجمع النور وانما جعلت العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح
الحامل للقوة الباصرة واعلم ان المذاهب المشهورة في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر
واختلف اصحاب هذا المذهب فيما بينهم فقال بعضهم ان هذا المخروط مصمت وقال بعضهم انه يخرج
من العين خطوط مستقيمة كانها اجسام دقاق اطرافها المجتمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام
متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف هذه الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه البصر ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر والمسام التي في غاية
الدقة من سطوح المبصرات وزعم بعضهم انه يخرج من العين جسم كانه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي
الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر
ومن احد طرفي العرض الى الطرف الآخر ولهم على مذهبهم امارات منها ان الروية تتفاوت بتفاوت
الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر
شعاع بصره وغلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة يفيده رقة وصفاء
ومنها انه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين فان الانسان يرى في الظلمة كان نورا
انفصل من عينه واشرق على انفه ومنها انه يشاهد عند تغميض العين على السراج ان خطوطا
شعاعية اتصلت بين العين والسراج واجيب عن الكل بانها لا تدل على كون الابصار بخروج الشعاع

المذاهب المختلفة في الابصار

بناءً على ان في آلات الابصار رحبا ما سحضية وهذا غير مسلم وابطل هذا المذهب بانه كيف يمكن
ان يخرج من الصبار نار بل من بصر البقة جسم يحيط نصف كرة العالم ثم عند انطباق الجفن يعود اليها
دفعة وكيف لا يتشوش هذا الشعاع عند هبوب الرياح وكيف يرى الاجسام البعيدة كالكواكب
الثابتة عند فتح العين من غير تراخ يقطع فيه الشعاع هذه المسافة البعيدة وايضا حركة الشعاع
ليست طبعية لكون جهاتها مختلفة ولا قسرية لعدم القاسر لانه لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية
وهو ظاهر فان قيل علم المناظر مبني على القول بخروج الشعاع وهيأته من الاستقامة والانعكاس
والانعطاف يقال هذا لا يستلزم كون الشعاع موجودا في الخارج كما ان الدوائر المبحوثة عنها
في علم الهيأة ليست موجودة في الخارج مع ابتناء علم الهيأة عليها والثاني مذهب الطبعيين وهو انه
اذا قابل المبصر للبصر يحصل صورته في الجليدية التي هي رطوبة في العين قالوا ان الانطباع
في الجليدية لا يكفي للابصار لان لكل عين جليدية ينطبع الصورة فيها فلو كفى هذا الانطباع
في الابصار لرئي الشيء الواحد شيئين بل يجب ان يتأدى الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك والمراد بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
ليس ان الصورة تنتقل منه اليه لان الصورة عرض والانتقال على العرض محال بل المراد
ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضان
مثلها على الحس المشترك واستدلوا على مذهبهم بان الانسان اذا حدق النظر جانب الشمس
ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وما ذلك الا لان صورة الشمس انطبعت في الباصرة
ولم تزل عنها وكذا اذا بالغ النظر في الخضرة ثم نظر الى لون آخر لا يراه خالصا بل مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لبقائها في الباصرة ورد بان صورة المرئي هناك باقية في الحس المشترك
لا في الباصرة فتأمل وقد ابطل هذا المذهب بوجوه عديدة لا نطول الكلام بذكرها والثالث
مذهب الاشراقيين وهو انه لا يخرج من العين ولا يحصل فيها شيء بل يحضر المبصر عند الباصرة
فيحصل للنفس علم حضوري بنفس حضوره ثم ان للابصار شروطا يمتنع بدونها ويجب معها

منها ان یکون المرئی مقابلا للرائی او فی حکم المقابل کما فی رؤیة الانسان وجهه فی المرآة ومنها
عدم البعد المفرط ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الحجاب بین الرائی والمرئی والمراد به الجسم
الکثیف المانع للشعاع من النفوذ فیه ومنها ان یکون المرئی کثیفا ای مانعا من نفوذ الشعاع
فیه اورد علیه بانه علی هذا یلزم ان لا یکون الجسم اللطیف مثل الماء والزجاج مرئیا لانه لا یمنع الشعاع
من النفوذ فیه مع ان الواقع خلاف ذلک واجیب عنه بان بعض الاجسام لطیف فی الغایة بحیث
لا یمنع نفوذ الشعاع اصلا فهو لا یری اصلا کالسموات وکرة النار والهواء الصافی وبعضها لیس
بتلک المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفی الکثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبیل
ومثل هذا الجسم للطافته لا یحجب ما وراءه من الابصار ولکثافته یصیر مرئیا والشم وهی قوة
مرتبة فی الزائدتین النابتتین من مقدم الدماغ شبیهتین بحلمتی الثدی وشرط فی ادراکها انفعال
الهواء المتوسط بین الحاسة وجرم ذی الرائحة من ذلک الجرم بان یستحیل الی التکیف برائحة
ذلک الجرم بسبب مجاورتها وکلما کان الهواء ابعد من ذلک الجرم کانت الرائحة فیه اضعف
لان کل جزء من الهواء منفعل عن مجاوره وکیفیة المنفعل اضعف من کیفیة المؤثر وذهب البعض
الی ان ادراک الروائح بتبخر وتحلل اجزاء الجسم ذی الرائحة مخالطة الهواء المتوسط بینه و
بین قوة الشم ورد بان قلیلا من المسک یعطر هواء بیت کبیر ویدوم ذلک التعطیر مدة بقائه
وان خرج ذلک الهواء من البیت ودخل هواء آخر من غیر ان یقل وزنه فتعلم ان الشم لیس بتحلل
اجزاء ذی الرائحة فان قیل لولا تحلل اجزاء من الجسم ذی الرائحة ومخالطتها الهواء لما کانت
الحرارة والدلک والتبخیر مما یذکی الروائح کما ان البرد یخفیها ولما کانت التفاحة تذبل بکثرة
الشم واللازم باطل یقال یجوز ان یکون تذکیة الحرارة والدلک وغیرهما للروائح لاعدادها
الهواء المتوسط لقبول کیفیة ذی الرائحة او معا ومنها المشامة والتفاحة تذبل بمرور الزمان
سواء کثر شمها اولا وکثرة اللمس تعین علی ذبولها وتحلیل رطوباتها قال الامام الرازی واعلم
ان کلیهما ممکن یعنی ان یکون وصول الاجزاء اللطیفة المنفصلة من ذی الرائحة الی الشم

سبباً لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب لها والذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها مشروط بامور مماسة الجرم
ذي الرائحة بآلة الذوق وتوسط الرطوبة اللعابية وكون هذه الرطوبة عديمة الطعم والا لما ادرك الطعم
بصحة ولذلك من تكيف رطوبة اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليه لم يدرك طعوم الاشياء
الا مشوبة بكيفية الخلط الغالب وفي توسط الرطوبة اللعابية اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من
ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة في جرم اللسان فالمحسوس على هذا التقدير هو كيفية ذي الطعم
والرطوبة واسطة ليسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف
نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة وتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واللمس وهي قوة
منبثة في العصب المخالط لتمام الجلد واكثر البدن فيدرك بها ما يماسه ويؤثر بالمضادة ولما
كان الحيوان مركباً من العناصر وصلاحه باعتدالها وفساده بتغاليها اعطاه الحكيم الخبير
قوة سارية في بدنه بها يدرك المنافي ليتحرز عنه بالهرب منه قال الشيخ في الشفاء اللمس هو اول
الحواس في الحيوان وبه يصير الحيوان حيواناً ولا يمكن ان يفقده كما ان كل ذي نفس ارضية فان له
قوة غاذية ولا يجوز ان يفقدها فحال الغاذية عند النفس النباتية حال اللمس عند النفس الحيوانية
وذلك لان الحيوان تركيبه الاول من الكيفيات الملموسة ومزاجه منها وفساده باختلالها
فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وليس هو الا
اللمس المدرك للهواء المحيط بالبدن اهو معتدل ام محرق او مجمد ولا يعين الحواس الاخر على معرفته
الا الذائقة وان كانت دالة على المطعومات التي بها يستبقى الحيوة لكن يجوز ان يعدم ويبقى الحيوان
بان يعين الحواس الاخر على ان يتادى الغذاء الموافق ومن حكمة تعالى ان بعض الاعضاء
لم يخلق فيها قوة لامسة كالكلية والكبد والطحال لانها مصب الفضلات الحادة فلو كان لها حس
لتاذت بورودها عليها وكالرئة فانها دائمة الحركة فيها لم يحتك بعضها ببعض وكالعظم فانه
دعامة البدن وعليه اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل واختلفوا في ان القوة اللامسة قوة

مدله الرائحة

واحدة او قوى متعددة فذهب الجمهور الى انها قوة واحدة يدرك بها جميع الملموسات ثم قال الشيخ
يشبه ان يكون قوة اللمس قوى كثيرة فمنها ما يدرك الخفة والثقل ومنها ما يدرك الحرارة وضدها و
منها ما يدرك الخشونة والملاسة وباشتراكها في البدن اشتراكها في آلة واحدة او لعدم كون تعددها
الا انها محسوسا انظن انها واحدة واما القوى التي في الباطن سواء كانت مدركة او معينة على الادراك

الحواس الباطنة

فهي ايضا خمس الحس المشترك وهو يدرك الصور الجزئية المحسوسة والخيال وهو خزانة لمدركات الحس
المشترك والوهم وهو يدرك المعاني الجزئية والحافظة وهي خزانة لمدركات الوهم والمتصرفة فيما
بين الخزانتين بالتحليل والتركيب وهي المتخيلة والمفكرة اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة
في الحواس الظاهرة ويطالع النفس صور الجزئيات من ثمه فهي كالمرآة للنفس وانما وصف بالمشترك
لانها مجمع المحسوسات الظاهرة كلها وهي غير البصر واستدلوا على وجود هذه القوة ومغايرتها للبصر
بوجوه منها ما بينه المص بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة
تامة وليس وجود هذا الخط المستقيم والدائرة في الخارج فيكون في قوة اخرى وليس ارتسامها في البصر
ايضا اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وهو القطرة
والنقطة ولا يمكن ارتسامها في النفس ايضا لامتناع ارتسام الماديات فيها كما سيلوح فاذن ارتسامها
انما يكون في قوة اخرى غير البصر تنطبع فيها صورة النقطة حيث كانت في حيز ثم قبل انمحاء
هذه الصورة تنطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر فاذا اجتمعت الصورتان احس القطرة
على مثال الخط وكذا في الدائرة وهي التي سميناها بالحس المشترك قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية لقائل ان يقول لا نسلم ان المدرك لما ذكر ليس هي القوة الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة
لا يدرك الشيء الا حيث هو فهو نفس المتنازع فيه فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم
حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورته حين ما يكون في حيز آخر فيجتمع
الصورتان في البصر ويشعر القوة الباصرة بهما فلذلك احست الباصرة بالقطرة النازلة على

مثال الخط والنقطة المستديرة على مثال الدائرة وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة ومن يجعل
ادراكه الحركة الاعلى الوجه المذكور سلمنا ان المدرك لما ذكرتم ليس هي القوة الباصرة لكن لم لايجوز
ان يكون المدرك له النفس فانها تدرك الكلي والجزئي وانت تعلم ان الكلام في محل وجود الخط
والدائرة لافي مدركها ولايجوز ارتسامها في النفس لانها من الجزئيات المادية ويستحيل ارتسام المادي
في المجرد ومنها ان الانسان قد يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسم وللنائم
في رؤياه فانه يشاهد صوراً محسوسة ويسمع اصواتاً ويتميز بينها وبين غيرها فاذن لابد وان يكون لها
وجود وليس في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها في مدرك وذلك المدرك يستحيل
ان يكون غير جسماني ويستحيل ايضاً ان يكون حساً من الحواس الظاهرة لتعطلها في النوم ولانه
ربما يرى هذه الصور الاعمى المكفوف فيكون المدرك لتلك الصور قوة من القوى الباطنة
وليست تلك القوة هي الخيال لانه حافظ للصور وليس مدركاً لها فيكون المدرك لها قوة اخرى
وهي الحس المشترك قال الامام الرازي لقائل ان يقول لانسلم ان المدرك لهذه الامور ليس
هي النفس فانها مدركة للكلي والجزئي وقد عرفت ان الكلام في محل وجود تلك الصور ولا يمكن
ان يكون محل وجودها هي النفس لامتناع ارتسام المادي في المجرد والمراد بالمدرك آلة الادراك

لا ما هو المدرك حقيقة واما الخيال فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ يحفظ جميع صورة
المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزينة الحس المشترك اعلم انما نستدل على ثبوته بانا نعرف
من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاه لكنا اذا رأينا انساناً
ثم رأيناه مرة اخرى لم نعرف ان الذي رأيناه هو الذي رأيناه اولاً ولو لم نعرف ذلك لاختل
نظام العالم لعدم التميز بين النافع والضار والصديق والعدو وعلى مغايرة الحس المشترك بان الحس المشترك
له قوة القبول للصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ لان القوة الواحدة لا يصدر
عنه اثران شتى لفان قد اورد عليه الامام الرازي اولاً بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة
فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وثانياً بان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة

هي انواع الاحساسات وثالثا بان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل
قولهم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اثران متخالفان وما اجاب عنه المحقق الطوسي بان الخيال
لا بد وان يكون في محل جسماني فنجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل
الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها ومبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها
المختلفة واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان
لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات واجاب عنه بعض محققي شراح
هذا الكتاب بان غرض المجيب ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل
ايضا هو الخيال كما انه هو الحافظ بل عسى ان يكون قوة اخرى مقارنة له كالحس المشترك كما ان
حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من
يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس غرضه ان الخيال
لما كان قوة جسمانية فنجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها
والحفظ بصورتها والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدئي القبول والحفظ من جهة
افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة بمقدم
البطن المقدم من الدماغ لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان
قبل يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ ولا يخفى ان بناء هذا الجواب على ان الخيال
حافظ للصور التي يقبلها الحس المشترك وانه لا وجود لارتسام للصور في الخيال وانما وجودها
وارتسامها في الحس المشترك وهو خلاف المقرر عندهم ولو كانت الصور التي يحفظها الخيال مرتسمة
في الحس المشترك لا في الخيال لما طرأ عليها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بان الخيال ايضا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور
غير قبول الحس المشترك لها والصواب ما افاده الاستاذ العلامة ابي قدس سره ان مبنى الاستدلال

ليس على ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثنان بل مبناه على ان الادراك
غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد يتحقق بدون الحفظ كما يحس بصورة لم تغب
عن حاستنا بعد فان حصول الصورة في الخزانة الحافظة لها مشروط بغيبوبتها عن الحس والحفظ
قد يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فاذن القوة التي هي واسطة في الادراك غير القوة
التي من شانها الحفظ فالمستدل اراد بالقبول الادراك بناءً على ما اشتهر من ان الادراك
عبارة عن القبول والانفعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شئ من الاعتراضات
اذ الدليل ليس مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد اذ الحفظ ليس مسبوقاً
بالقبول بالمعنى المراد ههنا حتى يرد النقض بالخيال ومبدء الادراكات المتنافية اى آلتها لا يجب
ان يكون متعدداً بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترك واما الوهم
فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ اعلم ان الوهم آلتها الدماغ كله لكن الاخص
بها هو التجويف الاوسط هكذا قال الشيخ في الاشارات وقال البعض ان محلها مقدم التجويف
الاخير كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وهذه القوة هي الرئيسة
الحاكمة في الحيوان ومنها يصدر الافعال الحيوانية واستدلوا على اثباتها ومغايرتها لسائر القوى
بانا ندرك المعاني الجزئية ولا يجوز ان يكون المدرك لها هي النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات
ولا شيئاً من الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك لانها انما تدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة
ولا الخيال لانه انما يحفظ الصور المحسوسة فاذن مدركها قوة اخرى هي المسماة بالوهم واورد عليه
تارة بانا لا نسلم ان النفس لا تدرك الجزئيات وفيه ان النفس لا تدرك الجزئيات الا بآلة جسمانية
والمراد بالمدرك تلك الآلة مع ان هذه الادراك حاصل للحيوانات التي ليس لها نفس ناطقة
وتارة بان المدرك لعداوة هذا المحسوس يجب ان يكون مدركاً لهذا الشخص المحسوس ايضاً مع ان
مدرك المحسوسات ليس هو الوهم والحق ان المدرك والحاكم بالحقيقة هي النفس فالصور والمعاني
كلها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة الآلات المختصة واتحاد محل الصور والمعاني غير لازم

واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ هذا عند من يقول ان محل الوهمية موخر التجويف الاوسط فعنده ليس في موخر الدماغ شئ من القوى واما عند من يقول ان محلها مقدم التجويف الاخير فالحافظة عنده في موخر التجويف الاخير يحفظ ما يدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة للقوة الوهمية ونسبتها اليها نسبة الخيال الى الحس المشترك وتسمى هذه القوة ذاكرة ايضاً لانها تستخرج من امور معهودة امورًا منسية كما اذا نرى رجلاً قد رأيناه في مكان ويكون المكان منسياً عندنا فيستعرض هذه القوة المعاني المستحفظة عندها الى ان عرض لها المعنى الذي يصير حدًّا اوسط نعرف به المكان الذي رأينا فيه الرجل واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في البطن الاوسط من الدماغ من شانها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض فتركيب الصور كتركيبها انساناً ذا راسين وحيوانًا نصفه على صورة انسان ونصفه على صورة فرس وتركيب المعاني كادراك الحلم والشجاعة مجتمعين في شخص احد وتركيب الصور بالمعاني كقولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون والتفصيل كادراكها انسانًا لا راس له وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتها سميت مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات سميت متخيلة ومعنى استعمالها الوهم في المحسوسات ان النفس تستعمل هذه القوة في الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذي هو سلطان القوى الجسمانية ولا يلزم من ذلك الا ان تكون النفس مدركة للصور المحسوسة لا ان يكون الوهم مدركا لها فلا يرد ان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها فيها والقول بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الآخر يستلزم كون الحس المشترك مدركا للمدركات الوهم وكون الوهم مدركا للمدركات الحس المشترك كما لا يخفى وهو خلاف المقرر عندهم واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية ايضاً فهي التي اذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت تلك القوة القوة الفاعلة على التحريك وهي

ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة باعتقاد انها نافعة سواء كانت
ضارة بحسب الواقع او نافعة طلباً لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت على تحريك
يدفع به الشيء المتخيل ضاراً سواء كان ضاراً في الواقع او مفيداً طالباً للغلبة تسمى قوة غضبية
واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي تعد العضلات للتحريك وهي قوة في الاعصاب
والعضلات من شانها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات المتصلة وتمددها الى
جهة مبدء الاعصاب فيقرب الاعضاء الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ كما في قبض اليد او
ترخيها وتمددها الى خلاف جهة مبدء الاعصاب فيبعد الاعضاء عن مبدء الاعصاب وبين الباعثة
والفاعلة الشوق والارادة لان النفس تدرك اولاً الحركة ثم تتبع ذلك الادراك شوق اليها
ثم اذا قوي ذلك الشوق صار ارادة ثم تتبع الارادة حركة بسبب القوة المنبثة في الاعصاب
والعضلات **فصل** في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات ويفعل الافعال الفكرية ويستنبط بالرأي والروية
اعلم انه لاريب ان ههنا شيئاً يشير اليه كل احد بقوله انا لكنهم قد اختلفوا في ان ذلك الشيء ماهو
اختلافاً كثيراً فذهب البعض الى ان النفس اجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذي
يتولد منه الاعضاء وتلك الاجسام نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بانفسها سارية
في جواهر الاعضاء سريان الماء في الورد والدهن في السمسم لا يتطرق اليها انحلال وتبدل
اذ كل احد يعلم انه باق غير متبدل من اول العمر الى آخره ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله
ذوبانها وتحللها فما دامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عنها كالحس والحركة
بقيت في هذه الاعضاء وافاضتها هذه الآثار وبقاؤها هو حيوتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت
عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وقال البعض اجزاء البدن
على قسمين اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها شيء من التغيرات
والانحلال و عارضة تبعية تارة تزيد وتارة تنقص والنفس عبارة عن القسم الاول منها

وذهب بعضهم الی انها عبارة عن الارواح المتکونة فی الدماغ الصالحة لقبول الحس والحرکة والحفظ والفکر والذکر النافذة فی الاعصاب الی جملة البدن فتوہم بعضهم انها عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن ومتی نزف الدم وفنی من الجسد فارقه الحیوة وزعم البعض انها ہی الماء لانه سبب لحصول النشوء والنموّ للنفس کک ہو مذہب ثالیس الملطی فذہب افلوطوحس واتباعه الی انها النار الساریة لان خاصیة النار الاشراق والحرکة وخاصیة النفس الادراک الذی ہو اشراق والحرکة وههنا مذاهب اخر ایضاً ذکرہا یوجب الاملال واختار المص تبعاً لجمہور الفلاسفة انه جوہر مجرد لیس جسماً ولا جسمانیاً وتعلقه بالبدن تعلق التدبیر والتصرف لا تعلق الجزء بالکل والحال بالمحل وہو مختار کثیر من علماء الاسلام کالامام الرازی والامام حجة الاسلام واکثر الصوفیة الکرام فلها باعتبار ما یخصها من الآثار وہی التاثیر فی البدن الموضوع لتصرفها والتاثر عما فوقها من المبادی العالیة مستکملة فی جوہرہا بحسب استعدادہا قوتان قوة عاقلة یدرک بها التصورات والتصدیقات وتسمی تلک القوة عقلاً نظریاً وقوة نظریة وقوة عاملة تحرک بدن الانسان الی الافعال الجزئیة بالفکر والرویة علی مقتضی آراء واعتقادات تخصها ای تلک الافعال وتسمی تلک القوة العقل العملی والقوة العملیة والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع الاولی ان تکون خالیة عن جمیع المعقولات مع کونها قابلة لها ومستعدة فهی عبارة عن محض قابلیة النفس للادراکات کاستعداد الطفل للکتابة وہی العقل الهیولانی وهذه القوة موجودة لکل شخص من النوع وانما سمیت بالعقل الهیولانی تشبیهاً لها بالهیولی الاولی الخالیة فی نفسها عن جمیع الصور یعنی انه لیس شیء منها ماخوذاً فیها وان لم یجز انفکاکها عن الصور کلها والمرتبة الثانیة ان یحصل لها المعقولات البدیهیة التی ہی آلة لاکتساب النظریات وهذه القوة لما کانت حادثة فی النفس بعد ما لم یکن فلابد لها من شرط حادث وهو الاحساس لان الانسان اذا اعطی حواس مدرکة للجزئیات فاذا استعملها النفس تنبهت لمشارکات ومباینات بینها وکذا الاحکام

ضرورية فيما بينها بسبب الاحساس بتلك الجزئيات وتستعد لان تنتقل من الضروريات
الى النظريات اما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر او لا بحركة منه وهو حصول بالحدس
وهي العقل بالملكة ويجوز ان يسمى عقلاً بالفعل بالقياس الى الاولى والمرتبة الثالثة ان يحصل
لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها فهي عبارة عن الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاءت من غير كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد
الالتفات كاستعداد والاقتدار على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وهي العقل بالفعل
وان كان يجوز ان يسمى عقلاً بالقوة بالنسبة الى ما بعده والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها
المكتسبة وهي العقل المطلق ويسمى عقلاً مستفاداً اي من العقل الفعال قال الشيخ ان نظرت
الى هذه القوى وجدت العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة
والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم ان العقل المستفاد قد يعتبر
بالقياس الى كل معقول لا ريب في حصوله وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات بحيث لا يغيب
عنها شئ منها وهل يحصل ذلك الانسان في جلباب بدنه قد اختلف فيه فمنعه بعضهم لان
النفس عند التصرف في البدن قد ذهل عن جميع المطالب النظرية وقال بعضهم يمكن وجود
نفس قوية لا يشغلها شان عن شان وكانها وهي في جلباب بدنها قد تجردت عنها الى
عالم القدس واعلم ان المص جعل العقل المستفاد مرتبة رابعة والعقل بالفعل مرتبة ثالثة وبعضهم
جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة والعقل بالفعل مرتبة رابعة ولعل الوجه في ذلك على ما قيل
ان العقل بالفعل متاخر عن العقل المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة
لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل
بها الى مشاهدة فمن نظر الى التاخر في الحدوث جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة ومن نظر
الى التقدم في البقاء جعله مرتبة رابعة فتامل ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية يسمى
قوة قدسية قال الشيخ في الشفاء محصله ان الاكتساب انما يكون بحصول الحد الاوسط

وهو قد يحصل بالتعليم وقد يحصل بالحدس والتعليم ايضا ينتهي الى الحدس فان مبادي التعليم
انما هي حدود استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردوها الى المتعلمين فيجوز اذن ان يقع للانسان
بنفسه الحدس وينعقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا مما يتفاوت فيه الناس كما وكيفا فبعض
الناس اكثر عدد حدسا وبعضهم اسرع زمان حدس وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له
البتة فيجب ايضا ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات
او اكثرها والى من له حدس في اسرع وقت واقصره فيمكن اذن ان يكون شخص بسبب قوة
الحدس في الكم والكيف اعلى قبولا للمبادي العقلية من العقل الفعال اما دفعة او قريبا
من دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب مشتمل على الحدود الوسطى وهذا ضرب من النبوة
والاولى ان يسمى هذه القوة قوة قدسية وهي اعلى مراتب القوى الانسانية وليعلم ان مراتب القوة
العملية ايضا اربع فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها
تزكية الباطن من الملكات الردية والاخلاق الذميمة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى
يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في بحر علمه الشامل بل
كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه الاعلى تقدس وتعالى كذا قالوا اذا عرفت هذا
فاعلم ان القوة العاقلة اي النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها واستدلوا على
تجردها عن المادة بوجوه منها ما بينه المص بقوله لانها لو كانت مادية اي جسما او جسمانية
لكانت ذات وضع فان كانت متحيزة بالذات كانت جسما وان كانت حالة فيه كانت
جسمانية فاما ان لا تنقسم الى الاجزاء المقدارية او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع
فهو منقسم الى الاجزاء المقدارية على ما مر ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت
بسيطة يلزم انقسامها لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الآخر فينقسم العلم

بالبسيط القائم بالنفس لانه عبارة عن صورة حاصلة فيها وانه ينافي بساطته لان
كل واحد من اجزاء العلم به اما ان يكون علماً بتمام البسيط فيلزم ان يكون العلم بالبسيط
علوماً متعددة واما ان لا يكون كذلك بل العلم بالبسيط يحصل من الاجزاء للعلم القائم بالنفس
فيلزم انقسام البسيط لان العلم يجب ان يكون مطابقاً للمعلوم ويستحيل ان يطابق المنقسم
لغير المنقسم ولو انقسم البسيط لم يكن بسيطاً وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط
اذ الكثرة وان كانت غير متناهية يجب فيها الواحد لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه
فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها هف اورد عليه اولاً بانه ان اريد بالبسيط
ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله فيه فذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان
اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح قوله وكل مركب انما يتركب من البسائط لجواز تركبه من البسائط
التي تقبل القسمة الوهمية والحق ان حاصل الاستدلال ان النفس تعقل البسيط بمعنى ما لا يكون له
جزء مقداري فيكون ذلك البسيط حالاً فيها فتكون النفس التي هي محلها ايضاً غير منقسمة
الى اجزاء مقدارية اذ على تقدير انقسامها الى تلك الاجزاء يلزم انقسام ما حل فيها الى
تلك الاجزاء وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقداري وتجويز ان يكون كل ما يعقله النفس
قابلاً للقسمة المقدارية في حيز البطلان فلا مجال للقول بانه يجوز ان يكون البسيط الذي
تعقله النفس بسيطاً بالفعل قابلاً للقسمة بالقوة اذ المراد بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية
فلا يمكن ان يكون منقسماً بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثانياً بان النقطة عرض غير قابل للقسمة
وكذا الاضافة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك
الوجود والوحدة حالة في الجسم مع انها لا ينقسم بانقسامه واجيب بالفرق بين حلول الشيء
في المحل المنقسم من حيث ذاته من حيث هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية
وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث الذات بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها فان
المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزمه ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل شيء في شيء

لا من حیث ذواته او کونه منقسماً فلم یلزم من انقسامه انقسام الحال کالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحل فیه من حیث انه خط بل من حیث انه متناه والاضافات انما تحل فی
محالها بالقیاس الی المضایفات لا فی ذواتها من حیث هی هی بخلاف معقولات النفس فانها
حاصلة فی ذات النفس من حیث هی هی واما الوجود والوحدة فهی مجردة فی المجردات و مادیة
فی المادیات ومنها ما ذکره بقوله ونقول ایضاً ان التعقل لیس بآلة جسدانیة والا ای
لو کان التعقل بآلة جسدانیة لعرض الکلال والضعف للقوة العاقلة فی زمان الشیخوخة
لضعف البدن ولیس کذلک لانها لا تضعف فی ذلک الزمان دائماً فهی غیر جسمانیة لان البدن
بعد الاربعین ای فی سن الانحطاط تاخذ فی النقصان مع ان القوة العاقلة هناک تشرع
فی الکمال فازدیاد التعقل عند انتقاص القوی البدنیة یدل علی ان التعقل لیس بآلة جسدانیة
بل بقوة مجردة لا یقال الانسان فی آخر سن الشیخوخة قد یکون خرفاً فیبطل تعقله فعلم ان
القوة العاقلة جسمانیة لان ما یعرض للشیخ الهرم من الخرافة لیس لضعف قوته العاقلة
لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة فی تدبیر البدن المشرف ترکیبه علی الانحلال
وهذا الاستغراق مانع عن التوجه الی المعقولات بقی ههنا کلام من وجهین الاول انه یجوز
ان یضعف القوة العاقلة بضعف البدن وکان ما یری من ازدیاد تعقلها بسبب اجتماع
علوم کثیرة عنده او بسبب التمرن والاعتیاد فان جودة القوة العاقلة کما تکون بحسب القوة
تکون بحسب التمرن ایضاً فان المدمنین علی فعل من المشائخ یقدرون علی ما لا یقدر
علی مثله الشبان الاقویاء وفی آخر سن الشیخوخة یستولی الضعف علی البدن وکذلک علی القوة
العاقلة بحیث لا یبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد به فیعرض الخرافة والثانی انه یجوز ان
المزاج الحاصل فی سن الکهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ولذلک تقوی
القوة العاقلة قال الاستاذ العلامة ابی قدس سره لعل الوجه فی ذلک ان فی الصبا ضعفاً
یشغل النفس باهتمام تربیة البدن عن التوجه الی المعقولات وفی الشباب نوازع شهوانیة

بنوعها عن التعقل وفي الهرم ضعفاً لا يتلافى وسقماً لا يعافى فسن الكهولة هو المتعين للترقي والازدياد في التعقل ومنها انا نعقل الكلي المجرد عن المادة وعوارضها فيجب ان يكون مجردة عنها والا لكانت الصورة الكلية الحالة فيها ايضا مقرونة بالعوارض المادية كالمقدار والشكل والوضع المعين مع ان الصورة الكلية يجب ان تطابق اشخاصاً كثيرة ذات مقادير واشكال واوضاع مختلفة ولو كانت معروضة لمقدار وشكل ووضع خاص لم تطابق الاشخاص الكثيرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصاً معيناً له ذلك العارض التشخصي من المقدار والشكل والوضع فان قيل لا نسلم ان ماله وضع ومقدار وشكل معين لا يطابق الا ماله ذلك الوضع والمقدار والشكل لجواز ان يطابق الصورة لماله الصورة مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الجدار والفص وصورة السما في الحس المشترك يقال لو كانت الصورة الكلية الحاصلة في النفس مقترنة بالعوارض المادية فلا يكون الكلي مدركاً على ان من الكليات ما هي فرضية فكيف يكون صورها مقرونة بعوارض مادية وصورة الفرس المنقوشة على الجدار والفص ليست مطابقة لكل فرد من افراد الفرس والكلي يجب ان يكون مطابقاً لكل فرد من افراده وكذا صورة السما المنطبعة في الحس المشترك لا يمكن ان تكون مطابقة لكثيرين ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة اعلم ان الحكماء قد اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فذهب افلاطن آلاطي ومن شايعه الى انها قديمة واستدلوا عليه تارة بانها لو كانت حادثة لكانت مادية لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة على ما تقرر في العلم الاعلى واللازم باطل لانها مجردة واجيب بعد تسليم الملازمة بمنع بطلان اللازم اذ المادة التي يجب ان يكون الحادث مسبوقاً بها لا يجب ان يكون محلاً له بل اعم من مادة يحصل منها الحادث او يتعلق به وهذا لا ينافي التجرد وتارة بانها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انها لو كانت حادثة كانت ماهيتها قابلة للعدم وتلك القابلية من لوازم الذات

فیلزم ان تکون قابلة للعدم ابداً فاجیب بمنع الملازمة لجواز ان تکون قابلة
للعدم وتصیر واجبة بالغیر فیجوز ان یکون فیضان وجودها عن علتها الفاعلیة مشروطاً
بحدوث البدن المستعد لقبول تصرفها فعند حدوث البدن یحدث النفس وهی
فی نفسها غنیة عن البدن فلا یلزم من موت البدن عدمها فیبقی لبقاء علتها
وبالجملة کونها قابلة لمطلق العدم مسلم وکونها قابلة للعدم الطاری ممنوع واختار ارسطو واتباعه
انها حادثة بحدوث البدن لانها لو کانت موجودة قبل البدن لکانت متمایزة او غیر
متمایزة واللازمان باطلان اما الملازمة فلانها لا تخلو عن الوحدة والتعدد فان کانت
متعددة کانت متمایزة اذ التعدد لا یحصل الا اذا امتاز کل واحد منها من غیرها فی
امر من الامور وان کانت واحدة لا یکون فیها تمیز فرد عن آخر لانه من خواص التعدد
اما البطلان اللازم الاول فلانها لو کانت متعددة فالاختلاف بینها ای امتیاز کل منها
عن الباقی اما ان یکون بالماهیة ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان یکون
بالماهیة ولوازمها لانها ای النفوس الناطقة مشترکة فی الحقیقة متحدة بالنوع فیتحد
جمیع افرادها فی جمیع الذاتیات ولوازمها والمشهور فی الاستدلال علی اتحادها بالماهیة
ان ما یعقل من النفس ویجعل حداً لها معنی واحد کالجوهر المتعلق بالبدن والحد تمام
الماهیة وفیه ان التحدید بحد واحد لا یوجب الوحدة النوعیة اذ المعانی الجنسیة قد تحد بحد واحد
فتأمل ولما کانت النفوس الناطقة متساویة متشارکة فی الماهیة متحدة فی الحقیقة
فلا بد من تمیز کل واحد منها عن الآخر وما به الاشتراک وهی النفس غیر ما به الامتیاز
فیلزم کونها مرکبة وایضا الماهیة ولوازمها لو کانت مقتضیة للتشخص یلزم انحصار نوعها
فی شخصها فیلزم ان یکون نفس کل شخص مخالفة بالحقیقة لباقی النفوس الانسانیة
وهو باطل اذ النفوس الناطقة متساویة فی الماهیة ولا اقل من ان یوجد نفسان متساویان
فی الماهیة وبهذا القدر یثبت المطلوب وللقائل ان یقول یجوز ان تکون النفوس حقائق

منخالفة ويكون النفس عرضاً عاماً لها والاشتراك في عارض لا يوجب التركيب وعلى هذا
لا نسلم وجود نفسين متساويتين في الماهية غاية الامر ان يوجد نفسان متشابهتان في الصفات
والاخلاق وتركيبها من الجنس والفصل غير ممتنع انما الممتنع كونها مركبة من الاجزاء الخارجية
المتغايرة جعلاً وتقرراً ولا جائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
انما تلحق الشئ بسبب القوابل لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض
لازماً فيلزم انحصار النوع في الشخص وعلى تقدير ان يكون العارض غير لازم لا يخلو اما
ان يكون حالاً فيها او محلاً لها على الاول يلزم الدور لان حلول شئ في شئ فرع تعين محله
فلو كان تعين المحل حاصلا به يلزم الدور وعلى الثاني يلزم كونها مادية مع انه قد ثبت
انها مجردة ليست حالة في شئ والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن الذي هي متعلقة
به فلو جعل بمنزلة المادة لها وهو حادث فمتى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة
على التعدد فتكون حادثة مع الابدان ضرورة والا يلزم ان يكون قبل التعلق ببدن
متعلقة ببدن آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التناسخ وسيجئ ابطاله انشاء الله تعالى
واما ان لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها بل يكون مباينا عنها فيكون نسبته الى الكل على السواء
فلا يكون سبباً لامتياز معين واما بطلان اللازم الثاني فلانها ان كانت واحدة في الازل
فبعد التعلق بالبدن ان بقيت على صفة الوحدة ولم تتكثر بالابدان لكانت النفس الواحدة
نفساً لكل بدن فيلزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس مع انه باطل
بالضرورة وان لم تبق واحدة بل تكثرت عند التعلق بالابدان فيلزم انقسامها الى الاجزاء

القسم الثالث في الالهيات

والابعاض وهو محال ومع هذا يلزم كونها حادثة كما لا يخفى القسم الثالث في الالهيات
وهو مرتب على ثلثة فنون قد عرفت في مفتتح الكتاب ان الحكمة النظرية على ثلثة اقسام
الطبعية والرياضية والالهية وان العلم الطبعي موضوعه الجسم من حيث انه متحرك او ساكن
ويبحث عن العوارض التي تعرض له من هذه الحيثية والرياضي موضوعه الكم والمبحوث عنه فيه

احوال تعرض الكم بما هو كم ولا يبحث في شيء من تلك العلوم عن الاشياء من حيث
انها موجودة ولا عن العوارض اللاحقة لها من هذه الحيثية وللموجود من حيث هو موجود
احوال يجب ان يبحث عنها في علم فيبحث عنها في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق
ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود
بما هو موجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية لانها كالعوارض الذاتية لموضوع
هذا العلم فهذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية فيجب كون الموجود
بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والا لم يكن موضوعا لهذا العلم وهذا العلم يسمى بالفلسفة الاولى
لانه العلم باول الامور في الوجود واولها في العموم وبالعلم الالهي تسمية للشيء باشرف
ما فيه وهو العلم بالله سبحانه وصفاته الذي هو غايته وبعلم ما بعد الطبيعة بالقياس الينا
فان اول ما نشاهده هو الموجود الطبيعي ثم نتدرج الى ما ليس بطبيعي وبما قبل الطبيعة لان الامور
المبحوثة عنها في هذا العلم قبل الطبيعة بالذات او بالعموم وبالعلم الكلي اذ يبحث فيه عن المعاني
الكلية العارضة للموجود بما هو موجود ومنفعته تكميل النفس بمعرفة المبدأ الاول وصفاته وافادة اليقين
بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهية الامور المشتركة وان لم تكن مبادي فهو نافع في
سائر العلوم منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ومرتبته ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية
والرياضية كما فصله الشيخ في اوائل الهيات الشفاء ووجه ترتيب هذا القسم على ثلثة
فنون ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود بما هو موجود وتلك الاحوال بهذه الحيثية
غير مفتقرة الى المادة فاما ان تكون مقترنة بها لا على وجه الافتقار او لا تكون مقترنة بها
اصلا والثاني اما ان يكون واجبا بالذات او لا ووجه تقديم فن الامور العامة على
الفنين الباقيين يعرف مما سبق في الطبيعي فنذكر **الفن الاول في تقاسيم الوجود**
قيل المراد بها الامور العامة لكونها امور ينقسم الماهية اليها بسبب الوجود والمشهور في تفسير
الامور العامة انها عبارة عما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر

والعرض وآورد علیه بانه یدخل فیها الکم المتصل العارض للجوهر والعرض والکیف
تعروضه للجواهر والاعراض واجیب عنه تارة بان الامور العامة ہی المشتقات وما فی
حکمها وفیه ان للمبادی ایضا احوالا نظریة کالمشتقات فلا بد من علم یبحث عنها فیه
ولا یصلح لذلک الا فن الامور العامة وارادة المشتق من المبادی لا یصح فی بعض المسائل
الا بتکلف مستغنی عنه وتارة بان المتبادر من ہذا التعریف ان الامور العامة احوال
الواجب والجوہر والعرض ومحمولات علیها لا انها موضوعات لها والوجود والامکان وغیرہما
مما یبحث عنه ھھنا کک والکم والکیف وغیرہما موضوعات للعرض مندرجة تحته وہذا ایضا
سخیف لان الامور العامة وان لم تکن مندرجة تحت مقولة لکونها بسائط عقلیة الا انها
مندرجة تحت العرض اذ العرض غیر منحصر فی المقولات التسع کما سیجی تحقیقه انشاء اللہ تعالی
فهی اعراض انتزاعیة لکونها قائمة بالموضوعات قیاما انتزاعیا والحق ان کونها من الامور
العامة لا یوجب ان یبحث عنها فی فن الامور العامة اذ لا یجب ان یورد کل مسئلة فن فی
ذلک الفن غایة الامر صحة ایرادہا فیه وھھنا کلام طویل قد استوفیناہ فی شرحنا للحواشی
الزاہدیة المعلقة علی شرح المواقف وہو مرتب علی سبعة بل علی تسعة فصول فصل
فی الوجود وفیه ابحاث البحث الاول اعلم انهم اختلفوا فی ان الوجود بدیہی
او نظری او مایوس عنه فذہب الاکثرون الی انه بدیہی واستدلوا علیه اولا بان تصور
وجودی بدیہی والوجود جزء منه فهو اولی بالبداہة وثانیا بان التصدیق بان الشیئ اما
موجود او معدوم بدیہی مسبوق بتصور الوجود فهو بدیہی بالطریق الاولی وثالثا بانه بسیط
ذہنا وخارجا اما ذہنا فلانه لو ترکب ذہنا فاجزاؤہ ان لم یصدق علیها الوجود لم یکن
اجزاء ذہنیة لان المرکب الذہنی لا بد وان یصدق علی اجزائه الذہنیة وان صدق
علیها کانت حصصا له لانه لا یصدق مواطاة الا علی حصصه فیکون الوجود ذاتیا لها
فلا یکون الوجود مرکبا عنها ترکیبا ذہنیا واما بساطته خارجا فلان اجزائه اما موجودات

فيكون الوجود عارضا لها فاما ان يكون كل جزء منه عارضا لكل جزء فيلزم عروض الشيء
لنفسه اولا فلا يكون العارض تمامه عارضا ولا يمكن ان يقال الوجود عارض بجزئه وجزؤه
بجزئه وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم عروض الشيء لنفسه ولا عدم كون ما فرض عارضا عارضا
لان عدم تناهي الاجزاء الخارجية محال او معدومات فكيف تحصل منها الوجود اذ لا معنى
لتحصل الشيء من اللاشيء المحض واذ ثبت بساطته فلا يحد ولا يمكن ايضا ان يرسم
لان الوجود اعرف من جميع المفهومات واعمها فلا شيء اعرف منه حتى يرسم وذهب البعض
الى انه نظري واستدلوا عليه بانه لو كان بديهيا لما اختلفوا فيه وما اشتغلوا بتعريفه وما
استدلوا على بداهته وفيه ان التعريفات التي اشتغلوا بها لفظية والاستدلال على البداهة
لا ينافي بداهته اذ لا يلزم من بداهة الشيء بداهة بداهته اذ يجوز ان لا يلتفت في بدو الامر الى
كيفية حصوله ثم اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور نسيت كيفية حصوله فيشتبه الامر فلا يدرى
انه حصل بالبداهة او بالنظر وقال البعض انه مايوس عن ادراكه واستدلوا عليه اولا
بانه لو تصور الوجود لتصور الحقيقة الواجبة لكونه عينها وثانيا بانه لو تصور لارتسم في النفس
وللنفس وجود فيجتمع المثلان في محل واحد وثالثا بانه لو تصور لامتاز عما عداه بمعنى انه
ليس غيره وهذا سلب خاص يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق المتوقف على تعقل الوجود
فيلزم الدور والتحقيق ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الذي هو
من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو مفهوم بديهي التصور لا ينبغي ان يقع النزاع في
بداهته ونظريته اذ حقيقته ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وهو بسيط ايضا
ضرورة انه لا حقيقة له الا مفهومه المرتسم في الذهن والثاني ما هو مصداق هذا المعنى المصدري
ومنشأ انتزاعه وهو الذي يعبر عنه بالوجود الحقيقي ومبدأ الآثار وهذا المعنى غريق في النظرية ولذا
قد اختلف فيه اختلافا كثيرا فدلائل من ذهب الى بداهته تامة في الوجود المصدري الانتزاعي
اذ هو الذي تصوره بديهي سابق على التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم وهو البسيط الذهني

الذی لا یصدق مواطاۃً الا علی حصصہ ولیس لہ اجزاء معروضۃ للوجود والاعراض الذی لا اعراض عنہ ودلائل الفریق الثانی والثالث غیر جاریۃ فیہ اما دلائل الفریق الثانی فلما عرفت آنفاً واما دلائل الفریق الثالث فلان الوجود المصدری لیس عین الواجب سبحانہ ولیس منضماً الی النفس حتی یلزم من انضمامہ الیہا اجتماع المثلین و لا یتوقف علیہ تصور سلب المطلق علا ان السلب المخصوص و انما یتوقف علیہ السلب المضاف الیہ و تصور الوجود لا یتوقف علی تصور سلبہ حتی یلزم الدور **البحث الثانی** فی ان الوجود مشترک واستدلوا علیہ بوجوہ منہا انا نقسم الوجود الی وجود الواجب و وجود الممکن و وجود الممکن الی وجود العرض و وجود الجوہر و مورد القسمۃ یجب ان یکون مشترکاً بین الاقسام ومنہا انا نجزم بوجود امر مع التردد فی کل من الخصوصیات فانا اذا نظرنا الی وجود الممکن جزمنا بوجود سببہ مع التردد فی کونہ واجباً او ممکناً جوہراً او عرضاً فیکون الامر المقطوع الباقی مع التردد فی الخصوصیات مشترکاً بینہا ومنہا ان مفہوم نقیضہ ای العدم واحد فیکون مفہومہ ایضاً واحداً اذ التناقض لا یتحقق الا بین مفہومین ومنہا انہ لو کان متعدداً لبطل الحصر العقلی بین الموجود والمعدوم وانت تعلم ان ہذہ الدلائل لا تدل الا علی اشتراک الوجود المصدری لانہ المنقسم والمجزوم بہ والمناقض للعدم فتامل **البحث الثالث** اعلم ان الوجود زائد علی الماہیۃ الممکنۃ وعین للواجب سبحانہ اما الثانی فسیجیئ بیانہ انشاء اللہ تعالی واما الاول فاستدلوا علیہ بوجوہ منہا انہ یصح سلبہ عن الماہیۃ ولا یصح سلبہا عن نفسہا فہو غیرہا ومنہا انہ یتساوی نسبتہا الی الوجود والعدم ولا یتساوی نسبتہا الی نفسہا وسلبہا ومنہا انہا قد تعقل مع الغفلۃ عنہ ومنہا انہ قد یصدق ثبوت الماہیۃ لنفسہا ویشک فی وجودہا ومنہا ان الوجود لو کان عینہا کانت واجبۃ ولم یفد حملہ علیہا ولم یحتج الی الاکتساب ومنہا ان الوجود مشترک بخلاف الحقائق وہذہ الدلائل کلہا مقدوحۃ مجروحۃ کما حققناہ فی شرحنا للحواشی الزاہدیۃ المعلقۃ علی شرح المواقف وفی رسالتنا المسماۃ بالجواہر الغالیۃ فی الحکمۃ المتعالیۃ **البحث الرابع** فی ان الوجود ینقسم الی الخارجی

والذهني اعلم ان النار مثلا لها وجود به يظهر احكامها وتصدر عنها آثارها وهذا الوجود يسمى
وجودا خارجيا اصيليا ولها وجود آخر سوى هذا الوجود لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام
وهذا الوجود يسمى وجودا ظليا وذهنيا واستدلوا عليه بانا نتصور امورا لا وجود لها في الاعيان
ونحكم عليها باحكام ثبوتية واقعية والحكم على الشيء لا يمكن الا بعد وجوده وليس لها وجود في الخارج
فهو في الذهن فان قلت لو حصل الشيء في الذهن لحصلت الحرارة والبرودة فيه فيلزم كونه حارا
وباردا قلت الوجود الذهني وجود ظلي غير متأصل فهو لا يقتضي اتصاف الذهن بما حصل فيه
وكون محل الحرارة والبرودة موصوفا بهما من احكامهما المتعلقة بوجودهما العيني وههنا كلام طويل
مذكور في موضعه **فصل** في العدم وفيه مباحث **البحث الاول** قال المحققون العدم
في نفسه امر بسيط ساذج ليس فيه امتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في نفس الامر
اعدام متمايزة في ذواتها كالمعدومات متغايرة ولا حصص من سلوب متكثرة للسلوبات متعددة
وكما ان المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه كذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات
فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او عوارضها فيضيف اليها مفهوم العدم فيحصل
عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له واما مع قطع النظر
عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم ولو كانت الاعدام متمايزة لكان في كل شيء اعدام غير
متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شيء هو عدم لذلك
لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه ولا يجاب به اذا سئل عن شيء ما هو وبهذا ظهر ان مرجع علية
العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشيء الى عدم عروض الوجود له **البحث**
الثاني اعلم ان اعادة المعدوم محال واستدلوا عليه بوجوه منها انه لو اعيد لتخلل
العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل العدم بين الشيء
ونفسه محال ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة وقته الاول لانه من المشخصات
وهو مفض الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول

ومنها ارتفع للامتياز بين المبدأ والمعاد اذ يلزم ان يكون شي واحد من حيثية واحدة مبدأ

ومعاداً والامتياز بينهما ضروري في نفس الامر فافهم **فصل** في الكلي والجزئي اعلم ان

المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي

كالانسان مثلاً فان له مفهوماً مشتركاً بين افراده اما الكلي فليس واحداً بالعدد فلا يكون الكلي

بمعنى مالا يمنع الشركة موجوداً في الخارج والالكان الشي الواحد بالعدد في زمان واحد موصوفا

بالاعراض المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض هف وقال بعضهم بجواز كون الكلية

عارضة في الخارج للموجود الخارجي واجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية

دون الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلاً موجودة في الخارج

ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص خاص وليس المشترك بين تلك الافراد

مجموع المعروض والعارض ليلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض

وحده ولا استحالة فيه فرد وعليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع

قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ولو كانت الطبيعة الانسانية

موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها

فلا يتصور كونها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها ويمتنع عروض الكلية بهذا المعنى للصور

العقلية ايضاً فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها بل هو اي الكلي

معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد

في اي شخص من الاشخاص الخارجية لكان ما في النفس ذلك الشخص بعينه يعني ان الكلية

بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية ومعنى المطابقة على ما افاده بعض المحققين مناسبة مخصوصة

لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذ تعقلنا زيداً مثلاً حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر

هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذ تعقلنا فرساً معيناً ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل

من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيداً وجردناه عن مشخصاته حصل في اذهاننا

الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجدناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة عن عمرو دون زيد واستوضح ذلك من خواتيم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابقة لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون من بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا يقال الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا وذلك لان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها واما الجزئي فانما يتعين بتشخصات الزائدة على الطبيعة الكلية كالاين والوضع وامثالها من المتشخصات وادعى ان التشخص لو كان امرا زائدا على الماهية عارضا لها يلزم تقدم الماهية المتعينة على نفسها ضرورة وجوب تقدم تشخص المحل على تشخص الحال فهو ليس امرا موجودا بل هو امر انتزاعي منتزع عن نفس الماهية وتمايز التشخص فيما بينها باختلاف المجعول فيتعلق نحو من الجعل ينتزع عنها عوارض ليس في غيره فيصير هذا التشخص دون غيره وما وقع في كلام المحققين من كون الاين والوضع وغيرهما من الاعراض متشخصات فلعل المراد منه انها من لوازم التشخص وامارته ضرورة ان التشخص الاعتباري انما ينتزع عن الشئ بعد صيرورته معروضا لها واما مع قطع النظر عنها فماهية كلية غير مانعة عن الشركة ولا معنى لكونها من المتشخصات حقيقة اذ انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الهذية وان كانت اشخاصا فينجر الكلام الى تشخصها على انها قد تزول مع عدم زوال التشخص فلا تكون متشخصة حقيقة فالمتشخص هو الجاعل حقيقة لانه عبارة عن

بمفيد التشخص في المفيد هو الجاعل وبهذا ظهر ان قوله لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع عن الشركة بين كثيرين بان يقال لكل واحد منها انه هو با التشخص من حيث هو هو مانع من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة ليس بشئ لان التشخص الحقيقي اعني ما هو مصداق التشخص الاعتباري ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا زائدا على الطبيعة عارضا لها في نفس الامر فتأمل وتحقيق الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه مذكور في الجواهر الغالية **فصل** في الواحد والكثير اعلم ان الواحد وكذا الكثير من الامور البديهية التصور فتصورهما اولى مستغن عن التعريف وقوله اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد يشتمل على تعريف الشئ بنفسه وما قيل انه لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم فهو ايضا مشتمل على الدور لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي اذ الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه غير منقسم فلا يدخل في التعريف بدون التقييد ويندرج عند التقييد واعلم ان الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون غير حقيقي اما الثاني فهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها مثل ان يقال ان حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة واما ما يكون مقوما فهو قد يكون واحدا بالجنس على اختلاف درجاته كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون واحدا بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان ويسا وقه الاتحاد في الفصل ايضا فهو مع الواحد بالنوع متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واما ما يكون بحسب عوارضها فهو قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان واما الاول اعني الواحد الحقيقي وهو ما يكون جهة الوحدة فيه نفس ذاته والمص قد اصطلح على كون الواحد الحقيقي اخص منه كما سيظهر فهو قد يكون واحدا بالعدد اي واحدا شخصيا وهو على قسمين الاول ما لا ينقسم بحسب الكم

اصلا والثانی ما ینقسم وهو قد یکون واحدا بالاتصال وهو الذی ینقسم بالقوة الی اجزاء متشابهة
فی تمام الحقیقة انقساما لذاته کالمقدار او لغیره کالماء مثلا فان الجسم البسیط الواحد انما
یقبل الانقسام بواسطة المقدار القائم به واعلم ان الواحد بالاتصال قد یقال علی معنیین
آخرین وهما کل مقدارین متلاقیین عند حد مشترک کالخطین المحیطین بالزاویة وکل مقدارین
یتلازم طرفاهما بحیث یوجب حرکة احدهما حرکة الآخر کاجزاء السلسلة وقد یکون واحدا
بالترکیب وهو الذی یکون له کثرة بالفعل ویسمی واحدا بالاجتماع واعلم ان کل واحد من
القسمین اعنی الواحد بالاتصال والاجتماع اما ان یکون تحصل له جمیع ما یمکن وهو الواحد
بالتمام سواء کان طبعیا کالانسان الواحد او صناعیا کالبیت الواحد او وضعیا کالدرهم
الواحد ولما کان الخط المستقیم قابلا للزیادة فی استقامته ولیست بموجودة فلا جرم لا یقال
فیه انه واحد تام والخط المستدیر لما لم یکن قابلا للزیادة کان تاما والاول اعنی ما لا ینقسم بحسب
الخارج اصلا هو الواحد الحقیقی علی اصطلاح المص فهو باعتبار تلک الهویة قد یکون حقیقیا وهو الذی
لا ینقسم اصلا سواء کان ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غیر ذی وضع وهو المفارق کالعقل
والنفس واعلم ان الواحد مقول علی ما تحته بالتشکیک فان الواحد بالشخص اولی بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفیه تفاوت بحسب مراتبه وفی الواحد بالشخص
ما لا ینقسم اولی بالوحدة مما ینقسم وکل ذلک اولی من الواحد بالعرض واما الکثیر فهو یقابل
الواحد وستعلم ان اقسام التقابل اربعة التضایف والتضاد والایجاب والسلب والعدم
والملکة والتقابل بین الواحد والکثیر لیس باحد هذه الوجوه اما انتفاء التضایف فلانه یمکن
تعقل الوحدة بدون الکثرة وایضا الوحدة متقدمة علی الکثرة لکونها مقومة لها والمتضایفان
متکافیان وجودا وتعقلا واما انتفاء التضاد فلان موضوعهما لیس واحدا ولا بد فیه من تعاقبهما
علی موضوع واحد واما انتفاء الایجاب والسلب والعدم والملکة فلان الوحدة مقومة للکثرة
وواحد منهما لا یکون جزءا من الآخر فالتقابل بینهما بالعرض وهی المکیالیة والمکیلیة فان الواحد

كمكيال للعدد ومعادلة والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشئ من حيث انه مكيال
لايكون مكيلاً وبالعكس فيكون بينهما تضايف بهذه الحيثية فالمكيالية والمكيلية متضايفان
بالذات ومعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض هذا غاية التحقيق ماهية التقابل

وذكر اقسامه الاثنان قد يتقابلان وهما اللذان لايجتمعان اصلاً في شئ اي محل واحد
واعتبر بعضهم الموضوع بدل المحل ولذلك قالوا ان لاتضاد في الجواهر اذ لاموضوع لها ومن عمم
المحل مطلقاً فقد اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر وبهذا ظهر ان المراد بامتناع
اجتماعهما في شئ واحد هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لابحسب الصدق والحمل عليه

من جهة واحدة في زمان واحد فخرج بتقييد عدم الاجتماع في محل واحد مثل الحرارة والسواد مما
يمكن اجتماعهما في شئ واحد وبتقييد وحدة المحل المتقابلان اللذان يمكن اجتماعهما في الوجود
كبياض الرومي وسواد الحبشي وخرج بتقييد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
باعتبار جهتين واما التقييد بوحدة الزمان فقال العلامة القوشجي انه مستدرك لان الاجتماع
لايكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات
واحدة وان كان في وقتين فصرح بوحدته دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع وفيه ان الاجتماع

يمكن ان يكون في الدهر والواقع وهو لاينافي التعاقب بحسب الزمان فافهم واقسامه
الاربعة المشهورة في وجه الحصر انهما اما وجوديان اولا على الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجودياً والآخر
عدمياً فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما الايجاب
والسلب واورد عليه بوجوه منها انه يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان اللاعمى
بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة وفيه ان تعقل البصر لايتوقف على انتفائه
وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه فليسا متحدين مفهوماً وان كانا متلازمين صدقاً ومنها
ان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه

وليس داخلاً في العدم والملكة ولا في الايجاب والسلب لان المعتبر فيهما ان يكون
العدمي عدماً للوجودي واجيب عنه بان التقابل بالذات انما هو بين السخونة وانتفائها
لكن لما كان انتفاؤها مستلزماً لانتفاء الحركة صار متقابلاً للحركة ثانياً وبالعرض والصواب
ان يقال ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدماً للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه
نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب
وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما
المتضادان احدهما الضدان وهما الموجودان بل الوجوديان والوجودي عبارة عما لا يكون
السلب جزءاً من مفهومه سواء كان موجوداً اولا غير المتضايفين وهما الضدان المشهوريان
وقد يشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
في الغاية بخلاف السواد والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف وبهذا المعنى يسميان
حقيقيين واورد بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضاً كما هو مصرح في
كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيلزم خروج تقابل السواد والصفرة مثلاً من الاقسام
وقد التزمه العلامة القوشجي وسماه بالتعاند وقال المحقق الدواني تقابل الاوساط تقابل
حقيقي ايضاً كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلاً تشتمل على طبيعة السواد
المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو
بالنسبة الى اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة فوقها بياض فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف
اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه
في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سواداً ضعيفاً انما يحصل
اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سواداً بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون
سواداً بالنسبة اليه بل بياض لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا
حكم اوساط البياض فتحقق ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط

فان لهما جهتين الاختلاف والتوافق ما التقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل
قسم خامس وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر الغالية وثانيها المتضايفان وهما موجودان
بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة اعلم ان ههنا كلاما
وهو ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور
والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته والجواب ان مفهوم التضايف قد عرض له
مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه
معروض لحصة من التقابل اخص منه كما يقال مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة
وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود
كالبصر والعمى والعلم والجهل اعلم ان هذا التقابل ينقسم الى حقيقي ومشهوري لانه ان اعتبر
ارتفاع الامر الوجودي عن القابل بحسب الشخص في هذا الوقت فهو المشهوري كالالتحاء
والكوسجية فانها ليست عدم الالتحاء مطلقا بل عدمه عما من شانه الالتحاء في ذلك الوقت
ولذا لا يقال للامرد انه كوسج وكالبصر والعمى لان العمى ليس عدم البصر مطلقا بل عدمه عما
من شانه البصر في ذلك الوقت وان لم يعتبر كذلك بل اعتبر قبول المادة له اما بحسب جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعيد كالسكون اى عدم الحركة للجبل فانه يقال له انه ساكن
لانه يقبلها بحسب جنسه البعيد وهو الجسم الذي هو جنس الجماد الذي هو جنس قريب للجبل واما
بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة الممكنة لنوع الانسان واما بحسب الشخص مطلقا
فهو الحقيقي ورابعها المتقابلان بالايجاب والسلب كالفرسية واللافرسية قال السيد
المحقق قدس سره في شرح المواقف اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على
شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية
فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا

اولا وقوعها سلبًا فیرجعان بالقوة الی قضیتین واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم یلاحظ معه نسبة
الصدق علی شیٔ یکون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم کلمة لا مقیدا بمفهوم الفرس ولا سلب
فی الحقیقة ههنا اذ لا یتصور ورود السلب او الایجاب الا علی النسبة لانک اذا اعتبرت
مفهومًا واحدًا ولم تعتبر معه نسبة الی مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر الیه لم یمکن لک ادراک
وقوع او لا وقوع متعلق بذلک المفهوم الواحد کما یشهد به البدیهة فمفهوم الفرس واللافرس
الماخوذین علی هذا الوجه متباعدان فی نفسهما غایة التباعد ومتدافعان فی الصدق
علی ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فی المتقابلین
هو المحل او الموضوع ولیس لمفهومی الفرس واللافرس حلول فی محل ولا تقابل بینهما قلت
ینقل الکلام الی مفهومی البیاض واللابیاض الموجودین علی الوجه الاخیر ففیهما تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة وهذا الکلام صریح فی ان السلب والایجاب انما یرد بهما ادراک
الوقوع واللاوقوع فلا یتصور ورودهما الا علی النسبة واذا لم یعتبر معها نسبة لا یتصور فیهما
ایجاب وسلب ولیس بینهما تقابل من الاقسام الباقیة فیوجد تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة وفیه ان ما ذکره هو تفسیر السلب والایجاب المعتبرین فی القضایا وما هو من اقسام
التقابل هو السلب والایجاب مطلقًا سواء کان فی القضایا او فی المفردات قال الشیخ
فی الشفاء المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا الصدق والکذب فبسیط کالفرسیة
واللافرسیة والا فمرکب کقولنا زید فرس زید لیس بفرس فان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال وقال ایضا من التقابل الایجاب والسلب ومعنی الایجاب وجودی
معنی کان سواء کان باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده فی غیره ومعنی السلب لا وجودی
معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه او لا وجوده لغیره وبهذا یظهر ان هذا التقابل کما
یتحقق بین القضایا ویلزمه امتناع اجتماع المتقابلین صدقًا وکذبًا کذلک یتحقق فیما بین المفردات
کالفرسیة واللافرسیة فان کل مفهوم اذا اعتبر فی نفسه وضم الیه کلمة النفی حصل مفهوم آخر

فی غایۃ البعد عنہ ولا یعتبر فی شیٔ منہما صدق او لا صدق علی شیٔ واذ احمل علی شیٔ کان
اثباتہ لہ تحصیلاً واثبات سلبہ لہ اثبات سلب المحمول و انما تینافیان صدقاً لا کذباً لجواز
ارتفاعہما عند عدم الموضوع ولا یخلو الموضوع عنہما فی الواقع لا فی کل مرتبۃ لان العرضیات
لیست متحققۃ فی مرتبۃ الماہیات من حیث ہی فیخلو الماہیۃ فی تلک المرتبۃ عن النقیضین
وذلک فی القول والضمیر لا فی الوجود العینی یعنی ان تقابل الایجاب والسلب انما یتحقق
فی الذہن او اللفظ مجازاً دون الوجود العینی لان التقابل نسبۃ وہی لا یتحقق فی الخارج
الا بتحقق طرفیہا واحد طرفی ہذہ النسبۃ اعنی السلب اعتبار عقلی فالنسبۃ بینہما موجودۃ ذہنیۃ
وہذا بخلاف العدم والملکۃ فان لہ حظاً من التحقق باعتبار انہ عدم امر موجود لہ قابلیۃ التلبس
بمقابل ہذا العدم واعلم ان التقابل مقول علی اقسامہ بالتشکیک و تقابل الایجاب والسلب
اشد فی مفہوم التقابل مما سواہ من اقسامہ واستدل علیہ بان منافی الشیٔ اما رفعہ او ما یستلزم
رفعہ لان ما عداہما یجوز ان یجتمع مع ذلک الشیٔ ولا ریب ان منافاۃ رفع الشیٔ معہ انما ہو
لذاتہما ولذلک یحکم العقل بالمنافاۃ بینہما بمجرد ملاحظتہما مع قطع النظر عما عداہما اجمالاً او تفصیلاً
واما منافاۃ مستلزم رفع الشیٔ لہ فانما ہی لاشتمالہ علی الرفع فیکون منافاتہ لا لذاتہ بل علی
سبیل التبعیۃ فالمنافاۃ لذاتہ انما ہی بین الایجاب والسلب والمنافاۃ فیما عداہما تابعۃ
لمنافاتہما فیکون التقابل بینہما اشد واقوی **فصل** فی المتقدم والمتاخر المتقدم
یقال علی خمسۃ اشیاء قال بعض المحققین وجہ الحصر ان المتقدم ان احتاج الیہ المتاخر
فان کان کافیاً فی وجودہ فالتقدم بالعلیۃ والا فبالطبع وان لم یکن محتاجا الیہ فان لم یمکن اجتماعہما
فالتقدم بالزمان وان امکن فان اعتبر بینہما ترتیب فالتقدم بالرتبۃ والا فبالشرف وفیہ
ان التقدم الزمانی علی ہذا داخل فیما لا یحتاج الیہ المتاخر والعلۃ المعدۃ یحتاج الیہا المتاخر
فیلزم ان لا تکون متقدمۃ علی المعلول بالزمان مع تحققہ فیہا والظاہر ان الحصر استقرائی
احدہا المتقدم بالزمان التقدم الزمانی عبارۃ عن ان یکون المتقدم قبل المتاخر تقدما

لا یجامع المتقدم معہ المتاخر کتقدم طوفان نوح علیہ السلام علی البعثۃ موسیٰ علیہ السلام
ومعروض ہذا التقدم اجزاء الزمان بنفس ذواتہا والزمانیات بواسطتہا وہو ظاہر
مما سبق والثانی المتقدم بالطبع وہو الذی لا یمکن ان یوجد آلآخر ای المتاخر الا وہو موجو
معہ او قبلہ لیشمل المعدات کذا قیل وقد یمکن ان یوجد ولیس الآخر ای المتاخر بموجود
والصواب ان یقال انہ عبارۃ عما یکون المتاخر محتاجا الیہ ولا یکون علۃ تامۃ لیشمل العلۃ
الصوریۃ کتقدم الواحد علی الاثنین قال بعض الناس ینبغی ان یزاد فی تفسیرہ قید کونہ
غیر موثر فی المتاخر لیخرج عنہ المتقدم بالعلیۃ واورد علیہ بانہ ان اراد غیر الموثر المستجمع
لشرائط التاثیر وارتفاع الموانع فلا حاجۃ الیہ لان قولہ وقد یمکن ان یوجد ولیس الآخر
بموجود مغن عنہ وان اراد بہ کونہ غیر موثر فی الجملۃ فمضر لان الفاعل الغیر المستقل متقدم
علی المعلول بالطبع عندہم فاذا زید ہذا القید لم یکن التعریف جامعاً الثالث المتقدم
بالشرف وہو ان یکون للمتقدم زیادۃ کمال لیس للمتاخر کتقدم ابی بکر رضی اللہ عنہ
علی عمر رضی اللہ عنہ الرابع المتقدم بالرتبۃ وہو ما کان اقرب من مبدء محدود کترتیب
الصفوف فی المسجد منسوبۃ الی المحراب اعلم ان التقدم بالرتبۃ ینقسم الی الحسی والعقلی
اما الحسی فقد ذکرہ المص واما العقلی فکما بین الاجناس والانواع الاضافیۃ المرتبۃ علی
سبیل التصاعد والتنازل ویختلف ہذا التقدم بحیث یصیر المتقدم متاخراً والمتاخر
متقدماً الخامس المتقدم بالعلیۃ کتقدم حرکۃ الید علی حرکۃ القلم وان کانا معاً فی الزمان
اعلم ان التقدم بالعلیۃ عبارۃ عن ان یکون المتقدم علۃ تامۃ للمتاخر والمراد بہا
الفاعل المستقل بالتاثیر سواء کان معہ شیٔ من شرط او ارتفاع مانع اولم یکن کما فی المبسط
الصادر عن الفاعل بلا اشتراط امر فی تاثیرہ ولا تصور مانع وان ارید بہا جمیع ما یتوقف
علیہ المعلول فلا یتصور تقدمہا علی المعلول لان مجموع الاجزاء المادیۃ والصوریۃ بنفس
الماہیۃ والشیٔ لا یتقدم علی ذاتہ فکیف یتقدم علیہ مع انضمام امرین آخرین الیہ ذہب

صاحب المحاکمات الی ان العلة التامة لیست معتبرة فی التقدم بالعلیة بل المعتبر
انما ہی العلة الفاعلیة فعلے ہذا التقدم العلة الفاعلیة وان لم تکن مستقلة تقدم بالعلیة
وتقدم ماسواہا من العلل تقدم بالطبع وعلی ما ہو المشہور تقدم الفاعل اذا لم یکن مستقلا
بالتاثیر تقدم بالطبع قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات لایخلو اما ان یکون المحتاج
الیہ مع ذلک ہو الذی بانفرادہ یفید وجود المحتاج او لایکون فالمحتاج بالاعتبار
الاول متاخر بالمعلولیة وہو کحرکة المفتاح بالقیاس الی حرکة الید وبالاعتبار الثانی
متاخر بالطبع وہو کالکثیر بالقیاس الی الواحد وکالمشروط بالقیاس الی الشرط والمتاخر
بالمعلولیة لاینفک عن المتقدم بالعلیة فی الزمان ویرتفع کل واحد منہما بارتفاع صاحبہ
الا ان ارتفاع المعلول یکون تابعاً ومعلولاً لارتفاع العلة من غیر عکس والمتاخر بالطبع
یستلزم المتقدم فی الوجود من غیر انعکاس فان المتقدم یمکن ان یوجد لامع المتاخر
واما المتاخر فلا یمکن ان یوجد الامع المتقدم ثم ان التقدم بالعلیة والتقدم بالطبع یشترکان
فی معنی واحد وہو التقدم بالذات اعنی تقدم المحتاج الیہ علی المحتاج وقد یقال للمعنی
المشترک تقدم بالطبع ویخص التقدم بالعلیة باسم التقدم بالذات وقد استعملہا الشیخ فی
قاطیغوریاس الشفاء واعلم ان بعضہم قالوا ان التقدم مقول علے اقسامہ بالاشتراک
اللفظی وذہب المحققون الی ان قولہ علی ہذہ الاقسام بالاشتراک المعنوی علے سبیل التشکیک
قالوا الانا نعلم اشتراک ہذہ الاقسام فی معنی التقدم لاعلی التساوی فان التقدم بالعلیة
اولی من التقدم بالطبع لان الاحتیاج الے العلة الموجبة اقوی واکمل من الاحتیاج الے
غیرہا من العلل وہما اعنی التقدم بالعلیة والطبع اولی بالتقدم من غیرہما اذ یجوز فیما عداہما
کون المتقدم فیہ متاخرا مع بقائہ بعینہ بخلافہما واما المتاخر فیقال علی ما یقابل التقدم
فاذا علم اقسام التقدم علم اقسام التاخر لان التاخر مضایف للتقدم فاذا عرض التقدم
بمعنے من المعانی المذکورة لشئ بالقیاس الے آخر عرض للآخر تاخر مقابل لذلک التقدم

وليعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر فالمعية الزمانية عبارة عن كون الشيئين موجودين فى زمان واحد ولابد من ان يكونا زمانيين اذ الشئ الذى وجوده لايتعلق بزمان لايوصف بالمعية الزمانية كما لايوصف بالتقدم والتاخر الزمانيين والمعية بالطبع كالمعية العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد بان يكونا جزئ شئ فانهما معان فى العلية او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة والمعية فى العلية كالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعى والمعية بالرتبة ان يكونا واقعين فى مرتبة والمعية بالشرف ظاهر جدا

فصل فى القديم والحادث اعلم ان القدم وكذا الحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقى من القدم فهو معنيان احدهما عدم المسبوقية بالغير مطلقا وهو القدم الذاتى وثانيهما عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزمانى وعلى هذا القديم بالذات هو الذى لايكون وجوده من غيره وهو منحصر فى الحق سبحانه وتعالى والقديم بالزمان مالايكون مسبوقا بالعدم فلايخلو شئ من القدم والحدوث الزمانيين ويكون القديم الذاتى اخص مطلقا من القديم الزمانى واما على ماقال المص ان القديم بالزمان هو الذى لااول لزمان وجوده فلايكون العقول المجردة قديمة ولا الزمان قديما لان الزمان ليس له زمان والمفارقات ليست بموجودة فى الزمان فهذه الاشياء لاتكون حادثة ولاقديمة وبهذا ظهر ان من زعم ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان على تفسير المص فقد رجع بالذوق ناصل واما الاضافى منه فيراد به كون مامضى من زمان وجود الشئ اكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر فيقال للاول قديم بالنسبة الى الثانى وللثانى بالنسبة الى الاول حادث واما الحقيقى من الحدوث فهو ايضا معنيان احدهما الحدوث الذاتى وهو ان يكون وجود الشئ فائضا من غيره فيكون مستندا اليه كما قال والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره فلابد من استناده اليه سواء كان فى ذلك الاستناد مخصوصا بوقت معين او كان مستمرا فى جميع الازمنة او بريا عن الوقوع فى افق الزمان

وہذا ہو الحدوث الذاتی وثانیہما الحدوث الزمانی وہو عبارة عن حصول الشئ بعد ان
لم یکن بعدیة لا تجامع القبلیة وعلی ہذا المحدث بالزمان ہو الذی یکون لزمانہ ابتداء
وقد کان وقت لم یکن موجوداً فیہ ثم انقضی ذلک الوقت وجاء وقت صار ہو فیہ موجوداً
فلا یکون الزمان حادثاً لانہ لو کان حادثاً لکان وقت لم یکن ہو فیہ موجوداً فیکون الزمان
موجوداً عندما فرض معدوماً ومن ثمہ تراہم یقولون من قال بحدوث الزمان فقد قال
بقدمہ من حیث لا یشعر واما الاضافی منہ فکما یقال ما مضی من زمان وجود شئ اقل
مما مضی من زمان وجود آخر ولعلک تفطن بما ذکرنا ان القدیم الذاتی اخص مطلقاً من
القدیم الزمانی والزمانی من الاضافی والحدوث الاضافی اخص من الزمانی وہو من
الذاتی وکل حادث زمانی فہو مسبوق بمادة سواء کان موضوعاً ان کان الحادث عرضاً
او ہیولی ان کان صورة او جسماً یتعلق بہ الحادث ان کان نفساً وقال بعضہم المراد بالمادة
الہیولی وحدہا لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان علیہا ومدة ای زمان لان الحادث
قبل وجودہ ممکن وامکان وجودہ سابق علی وجودہ والا لما کان قبلہ ممکناً بل یکون
اما واجباً فیلزم وجودہ قبل وجودہ او ممتنعاً لذاتہ ثم صار ممکناً فی وقت وجودہ فیلزم
انقلاب الشئ من الامتناع او الوجوب الذاتی الی الامکان الذاتی ہف وذلک الامکان
امر وجودی ای ثابت اذ لا فرق بین قولنا امکانہ لا ای امکانہ عدمی وبین قولنا
لا امکان لہ فلو کان الامکان عدمیاً لم یکن الممکن ممکناً ہف واورد علیہ بانہ لو صح ہذا لجری
فی العدم والامتناع ایضاً بان یقال لا فرق بین قولنا امتناعہ لا ولا امتناع لہ وکذا
عدمہ لا ولا عدم لہ فلو لم یکن کل منہما وجودیاً لم یکن الممتنع ممتنعاً ولا المعدوم معدوماً و
اجیب بان قولنا امکانہ لا معناہ انہ متصف بصفة عدمیة ہی الامکان وقولنا
لا امکان لہ معناہ سلب تلک الصفة العدمیة وکما انہ فرق بین اتصاف الشئ بصفة ثبوتیة
وبین سلب اتصافہ بہا کذلک فرق بین اتصاف الشئ بصفة عدمیة وبین سلب الاتصاف بہا والامکان

علی تقدیر کونہ وجودیا لیس بجوہر لانہ لایکون قائما بنفسہ بل ہو من الامور النسبیۃ الاضافیۃ

لان امکان الوجود انما ہو بالاضافۃ الی ما ہو امکان الوجود لہ فلا یکون قائما بنفسہ
فیکون قائما بمحل ولیس ذلک المحل نفس ذلک الحادث والا یلزم تقدم الشیئ علی
نفسہ ولا امرا منفصلا عنہ اذ لا معنی لقیام الشیئ بالامر المنفصل عنہ والقول بانہ بمعنی
قائم بالفاعل اذ معنی امکان الشیئ صحۃ اقتدار الفاعل علیہ لیس بشیئ لان ہذہ الصحۃ
معللۃ بالامکان فیقال ہذا مقدور لانہ ممکن وہذا غیر مقدور لانہ ممتنع فتکون متاخرۃ
عنہ فلا تکون نفس الامکان وایضا صحۃ الاقتدار لا یکون الا بالقیاس الی الفاعل
بخلاف الامکان فانہ صفۃ للشیئ فی نفسہ واذ تحقق ان الامکان سابق علی الحادث
وانہ وجودی مغایر لصحۃ اقتدار الفاعل فلا بد لہ من محل وذلک المحل ہو المادۃ وہی
قدیمۃ لئلا یلزم الدور او التسلسل قال الامام الرازی ذلک الحادث تارۃ یوجد عن تلک
المادۃ کالاعراض وتارۃ فیہا کالصورۃ وتارۃ معہا کالنفوس الناطقۃ واورد علیہ
بوجوہ منہا ان الامکان امر اعتباری لما تقرر عندہم ان کل ما تیکرر نوعہ فہو اعتباری
واجیب عنہ بان الامکان قد یطلق ویراد بہ الامکان الذاتی وہو امر اعتباری
وقد یطلق ویراد بہ الامکان الاستعدادی وہو وجودی وذلک لان للممکن امکانا ذاتیا
فی حد نفسہ فان کان ذلک الامکان کافیا فی فیضان الوجود عن المبدء المفیض وجب
ان یکون موجودا بوجودہ دائما بدوامہ وان لم یکن کافیا فلا بد لہ من شرط بہ تستعد لقبول
الوجود عن الواجب جل مجدہ وذلک الشرط لا یجوز ان یکون قدیما والا لزم قدم الحادث
بل یکون حادثا وینقل الکلام فیہ فیتوقف کل حادث علی حادث آخر فہی اما موجودۃ
معا وہو باطل ببرہان التطبیق وایضا ابطال التسلسل فیہا ولان المجموع یحتاج الی شرط آخر فیکون داخلا فیہ خارجا
عنہ ایضا وانہ محال واما متعاقبۃ ولا بد من محل مختص والا کان اختصاصہ بحادث دون آخر ترجیحا بلا مرجح فیکون لہ
استعدادات متعاقبۃ غیر متناہیۃ کل واحد منہا مسبوق بالآخر وکل سابق شرط للاحق بحیث لا یجتمع المتقدم والمتاخر کالقطن للغزل

والغزل للثوب ومقرب للحادث الى الوجود ومبعد له عن العدم وايضاً مقرب
للعلة الموجدة الى الحادث تبعد بعدها عنه وهو المسمى بالامكان الاستعدادي والمراد به اجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع وهو امر وجودي لتفاوته بالقرب والبعد فان استعداد المضغة
للانسان اقرب و اقوى من استعداد العلقة له واستعدادها له اقرب من استعداد النطفة له
واستعدادها له اقرب من استعداد العناصر له والقرب والبعد والقوة والضعف غير متصور
في الاعدام فثبت ان الامكان الاستعدادي امر موجود ولا بد له من محل وهو المادة فتأمل
فيه حق التامل ومنها ما قال شارح التجريد انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة
بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئاً له تعلق بالحادث دون تعلق الحلول
والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول او التدبير والتصرف فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهراً غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضاً قائماً بجوهر
غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض مع ان
ذوات العقول والنفوس ليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره
اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون
بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة وفيه نظر
لما قيل ان حيثية الامكان الاستعدادي راجعة الى الهيولى ولا حقيقة لها الا القوة والاستعداد
على ما صرح به الشيخ حيث قال فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد والعقول
لكونها بريئة عن القوة والاستعداد وكونها بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان تكون مادة
لصورة حادثة او موضوعاً لعرض حادث لانعدام القوة والاستعداد فيها واما النفوس
فهي وان كانت محلاً للحوادث فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقاتها
بالمواد فجهة القوة فيها ايضاً راجعة الى الهيولى لانها من حيث الذات وان كانت مجردة
لكنها مادية من حيث الافاعيل والانفعالات فافهم فصل في القوة والفعل اعلم ان القوة

وضعت فی العرف للمعنی الموجود فی الحیوان الذی یمکنه به ان یکون مصدراً لافعال شاقة من باب الحرکات لیست باکثریة الوجود من نوعه ویسمی ضدها الضعف وهذا المعنی کانه زیادة وشدة فی المعنی الذی هی القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنی مبدءاً ولازماً اما المبدء فهی القدرة وهی کون الحیوان بحیث یصدر عنه الفعل اذا شاء ولا یصدر عنه اذا لم یشأ وضد ذلک هو العجز واما اللازم فهو ان لا ینفعل الشئ بسهولة وذلک لان الذی یزاول الحرکات الشاقة ربما ینفعل عنها وذلک الانفعال ربما یصده عن اتمامها فلا جرم صار اللاانفعال دلیلا علی الشدة ثم ان القدرة لها وصف کالجنس وهو کونها صفة موثرة فی الغیر ولازم وهو الامکان لان القادر لما صح منه ان یفعل وصح منه ان لا یفعل کان صدور الفعل منه فی محل الامکان فالامکان لازم له فنقلوا اسم القوة الی ذلک الجنس ونقلوه ایضاً الی ذلک اللازم واطلقوه علی الامکان الذی هو مقابل للفعل کما یقال للابیض انه اسود بالقوة وللنطفة انه انسان بالقوة وسموا الحصول والوجود فعلاً وان لم یکن فی الحقیقة الا انفعالاً وهذا الامکان غیر الامکان الذاتی فانه قد یقارن الفعل وهذا الامکان لا یجتمع مع الفعل ولا یکون طرفا شئ ممکناً بهذا الامکان اذ لا بد من وقوع احدهما بالفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا القوة بالمعنی الذی هی کالجنس

للقدرة وهی الشئ الذی هو مبدء التغیر فی آخر والقوی من له هذه القوة وقوله من حیث هو آخر لیدخل فیه معالجة الانسان نفسه فی ازالة الامراض النفسانیة فان التغایر ههنا بین المعالج والمعالج بالاعتبار لا بالذات واما فی الامراض البدنیة فالمعالج هی النفس والمعالج هو البدن وهما متغایران بالذات والمتبادر من لفظ الآخر هو المغایر بالذات ولما قید بالحیثیة علم ان التغایر بالاعتبار کاف واعلم ان المص لم یذکر مع القوة التی یقابل الفعل فکان له ان یکتفی فی عنوان الفصل بلفظ القوة ثم ان القوة بالمعنی الذی ذکره المص منقسمة الی اربعة اقسام لان الصادر منها اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلی التقدیرین اما

ان یکون لها شعور بما یصدر عنها اولا فان صدر عنها فعل واحد من الشعور فهی النفس
الفلکیة وان صدر عنها فعل واحد بلا شعور فهی الطبیعة العنصریة وان صدر عنها افعال
مختلفة مع الشعور فهی النفس الحیوانیة وان صدر عنها افعال مختلفة مع عدم الشعور فهی النفس
النباتیة وذلک لان کل ما یصدر عن الاجسام فی العادة المستمرة المحسوسة من
الآثار والافعال المختلفة المختصة کل منها بقسم من اقسام الاجسام کالاختصاص باین
وشکل ووضع وکیف لازم له او مجبول علی حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال
بقاسر والرجوع الیها بزوال القاسر علی اسرع ما یمکن وحرکة وسکون کما ان العنصر
الثقیل مثلا یتحرک الی المرکز والخفیف الی المحیط فهی صادرة عن قوة موجودة فیه
مختصة به غیر خارجة عن ذاته لان ذلک اما ان یکون لکونه جسما او لامور اتفاقیة
او لقوة موجودة فیه والاول باطل والا لاشترکت الاجسام فیه لان الاجسام متفقة
فی الجسمیة ولیست تلک الآثار والافعال کذلک وایضا لما مضی انها قابلة محضة والکلام فی المقتضی لانها واحدة
فی العنصریات فیعود المحذور المذکور فی کون الجسمیة مبدأ اعنی اتفاق الاجسام فی الآثار ولا لکمال فارق
لتساوی نسبتها الی جمیع الاجسام والثانی ایضا باطل والا لما کان ذلک مستمرا لان الامور
الاتفاقیة لا تکون دائمة ولا اکثریة مع ان الامور الطبعیة دائمة او اکثریة فکذا آثارها اعلم
انهم قالوا تادی السبب الی المسبب اما دائمی او اکثری او مساو او اقلی فالسبب
مع احد الوجهین الاولین یسمی سببا ذاتیا وذلک المسبب یسمی غایة ذاتیة وعلی
الاخیرین سببا اتفاقیا والمسبب غایة اتفاقیة فاذن هو عن قوة موجودة فیه وهو المطلوب

فصل فی العلة والمعلول اعلم ان المحتاج الیه یسمی علة سواء کان احتیاج الشیء الیه
فی حقیقته او فی وجوده والمحتاج یسمی معلولا والعلة اما تامة او ناقصة اما العلة التامة
فسیجی بیانها ان شاء الله تعالی واما الناقصة وهی ما تکون جزءا من العلة التامة فهی منقسمة
الی الاقسام التی سیذکرها المصنف وما قال المصنف العلة یقال لکل ما له وجود فی نفسه ثم یحصل من وجوده وجود غیره

فلا يصدق بظاهره الا على العلة الفاعلية اما وحدها او مع غيرها ولا يصدق على غيرها
من العلل فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة الا ان يقال المراد
ان يكون لوجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة وهي اربعة اقسام مادية وصورية و
فاعلية وغائية وذلك لان العلة لا يخلو اما ان تكون داخلة في ماهية المعلول اولا على الاول
ان حصل بها المعلول بالقوة فهي العلة المادية كالخشب للسرير وان حصل بها المعلول
بالفعل فهي العلة الصورية كالهيأة للسرير وان كانت خارجة عن ماهيته فاما ان يكون
ما به الشيء فهي العلة الفاعلية كالنجار للسرير واما ان يكون ما لاجله الشيء وهي العلة الغائية
كالجلوس عليه واورد ههنا وجوه منها ان انحصار جزء الماهية في المادة والصورة باطل
لخروج الجنس والفصل مع انهما جزءان لقوام الماهية المركبة واجيب بانه لا فرق بين الجنس
والفصل والمادة والصورة الا بحسب الاعتبار اذ لو اخذ كل واحد منهما مجردا عن الآخر
فهما مادة وصورة وان اخذتا لا بشرط شيء فهما جنس وفصل ومنها ان حصر العلة الناقصة
في الاربع غير صحيح لان الشرط علة ناقصة لضرورة الاحتياج اليه وليس بواحد من هذه
الاربع وكذا ارتفاع المانع واجيب بانهما داخلان في العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية وانما تستقل بها عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقال بعضهم
الشرائط من اجزاء العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا معها ومنها ان تعريف
العلة بما يحتاج اليه الشيء غير صحيح لان ارتفاع المانع مما يحتاج اليه الشيء ولا يصح كونه علة
والا كان جزءا من العلة التامة فيلزم كونها معدومة لتركبها من الموجود والمعدوم
واجيب بانا لا نسلم ان عدم المانع مما يحتاج اليه الشيء فان الاعدام ليست بمتحققة في
نفس الامر فكيف يحتاج اليها الشيء نعم ربما يحتاج الشيء الى وجود شرط لا يعرف الا باسم
عدمي فعبر عنه بذلك اللازم فيظن انه جزء العلة كما يقال دخول الدار يتوقف على
عدم الباب المانع والمراد انه متوقف على وجود فضاء يمكن النفوذ فيه فعدم الباب

كاشف عن هذا الشرط وكما يقال سقوط السقف يتوقف على عدم العمود المانع
والمراد انه يتوقف على وجود مسافة يمكن ان يتحرك السقف فيه للسقوط فعدم العمود كاشف
عن هذا الشرط الوجودي واورد عليه بان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية
الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجوداً واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوماً واما بحسب
وجوده وعدمه معاً كالمعد اذ لابد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولاً ثم يعدم
والصواب ان يقال المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس
مؤثراً فيه ولا قباحة في ان يتوقف تاثير المؤثر في الوجود عليه وان لم يجز ان يكون العدم مؤثراً
في الوجود فيستند المعلول الى فاعل موجود وان كان مقروناً بشرائط عدمية اما المادة
فهي التي تكون جزءاً من المعلول لكن لا يجب ان يكون المعلول بها موجوداً بالفعل كالطين
للكوز اعلم ان المادة باعتبار انها قابلة بالقوة تسمى هيولى وقابلاً ومن جهة انها بالفعل
حاملة تسمى موضوعاً ومن حيث تتوارد عليها الصور المختلفة تسمى مادة وطينة ومن جهة انها
آخر ما ينتهي اليه التحليل تسمى اسطقساً فانه ابسط اجزاء المركب ومن حيث انها منها يبتدئ
التركيب تسمى عنصراً وقد يطلق الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك
القابل قابلاً بالفعل ابداً وتسمى مادة ايضاً مع ان مادة كل فلك مختص به واما العلة
الصورية فهي التي تكون جزءاً من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول بالفعل كالصورة
للكوز اعلم ان الصورة هي ما يحصل به الشيء بالفعل فهي هيأة حاصلة في المادة سواء كانت
جوهرية كصور العناصر او عرضية كصورة السرير وقد يراد بالصورة ما يكون حاصلاً للقابل
ومتعلقاً به وان لم يكن حالاً فيه كالنفس الناطقة بالقياس الى البدن ثم المادة والصورة
مما يحتاج اليهما الشيء في قوام الماهية ولذا يخصان باسم علة الماهية فان كان لهما دخل في الوجود
ايضاً ولا يوجدان الا للمركب لكونهما داخلين في الماهية واما العلة الفاعلية فهي التي تكون

منها وجود المعلول كالفاعل للكوز واما العلة الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول

كالغرض المطلوب منه اعلم ان تينك العلتين انما يحتاج اليهما الشئ في الوجود فهما تختصان
بعلة الوجود والعلة الغائية تختص بالفاعل بالاختيار اذ له ان يرجح احد طرفي الممكن بارادته
واما الموجب بالذات فليس لفعله غرض من خارج يترجح به الفعل بل ذاته يقتضي ذلك
الفعل وقد يسمى الفائدة التي يترتب على فعله بالغاية تشبيهاً لها بالعلة الغائية
وذلك لان كل واحد من العلل الاربع متقدمة على المعلول في الذهن الا ان العلة
الغائية كما انها متقدمة ذهناً متاخرة خارجاً فلها علاقة العلية والمعلولية معاً بالقياس
الى شيء واحد ففائدة الموجب تشابه العلة الغائية فيما يحصل من تاخرها عن المعلول
وترتبها عليه في الخارج وذلك كما اثبتوا للامور الطبعية غايات وهي ما يتادى اليه الطبيعة
دائماً او اكثرياً فان حبة البر اذا وقعت في حرة فصادفها الماء وحر الشمس وغيرهما
من الشرائط تنبت سنبلة بواسطة جذب القوة الموجودة في الحبة اجزاء الارض والماء
عن موضعها الطبعي اليها وكما اثبتوا للاتفاقيات غايات وهي ما يتادى اليه العلل
الاتفاقية مساوياً او اقلياً كمن حفر بيراً فوجد كنزاً فان قيل لا معنى للعلة الاتفاقية
والسبب الاتفاقي الا ان الفعل لو لم يكن مستجمعاً للجهات المعتبرة في التادي لم يكن هناك
سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية وان كان مستجمعاً للجهات المعتبرة في التادي كان التادي
دائماً وكان الفعل سبباً ذاتياً وما يتادى هو اليه غاية ذاتية يقال الامور الاتفاقية
انما هي اتفاقية عند من يجهل اسبابها وعللها واما عند العالم باسبابها وعللها فليس شيء
من الموجودات اتفاقياً فان من حفر بيراً او عثر على كنز فهو بالقياس الى الحفر من حيث انه
حفر سبب اتفاقي لوجدانه فان الحفر لا يودي الى الكنز دائماً ولا اكثرياً فيكون سبباً اتفاقياً
ووجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر معه كونه في موضع دفن فيه الكنز وكونه منتهياً
الى قعر الكنز كان الحفر مع هذا الشرط سبباً ذاتياً لوجدانه واعلم ان كلا من العلل الاربعة

يكون بسيطاً ومركباً وبالقوة وبالفعل وكلياً وجزئياً وذاتياً وعرضياً وقريباً وبعيداً و
عاماً وخاصاً فالفاعل البسيط كطبائع البسائط العنصرية والمركب كمجموع المفارق والصورة
بالنسبة الى الهيولى والفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه ويصح اشتعالها
فيه وبالفعل كالطبيعة حال كون الجسم متحركاً الى مكانه الطبيعي والفاعل الكلي كالبناء للبيت
والجزئي كهذا البناء له والذاتي ما يكون لذاته مبدءاً للفعل والعرضي ما لا يكون كذلك كالسقمونيا
للبرودة فان السقمونيا مسهل للصفراء الموجبة لسخونة البدن واذا زالت الصفراء حصلت
البرودة فيضاف اليه والقريب هو الذي يباشر الفعل بلا واسطة بينه وبين فعله كالوتر
لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس له والعام ما يكون جنساً لما هي العلة حقيقة كالصانع
الذي هو جنس للبناء والخاص ما هي علة بالحقيقة والمادة البسيطة كهيولى العناصر والمركبة
كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات وبالقوة كالنطفة بالنسبة الى الانسان
وبالفعل كالجنين بالنسبة اليه والكلية كالنطفة للانسان والجزئية كهذه النطفة له والذاتية
كالخشب للسرير والعرضية كالخشب الاسود له والقريبة كالخلط لصورة العضو والبعيد
كالغذاء لصورة الخلط والنطفة لصورة الحيوان والخاصة كجسم الانسان لصورته والعامة كالخشب
لصورة السرير والصورة البسيطة كصور البسائط والمركبة كصورة الانسان وبالقوة كصورة
الماء حال كون هيولاها لابسة لصورة الهواء وبالفعل كصورة الماء حال كون الجسم ماءً
بالفعل والكلية كجنس الخاصة للشيء والخاصة كفصل الشيء باعتبار اخذه بشرط لا شيء والذاتية
كالشكل للكرسي والعرضية كالسواد والبياض له والقريبة كالتربيع للمربع والبعيدة
كذي الزاوية له ولا فرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية في الصورة والغاية البسيطة
كالشبع للاكل والمركبة كمجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية والغاية
بالقوة كلقاء الحبيب ما لم يحصل وبالفعل كلقائه حال حصوله والكلية كالانتصاف من الظالم
والجزئية كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة والذاتية كالحركة لاجل الحصول في الحيز

الطبعي والعرضية كالشجة لهبوط الحجر والقريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسوداوية العا...
كاسهال الصفراء لشرب السقمونيا فانه غاية له ولشرب البنفسج والخاصة كالعارض للحركة صيد نفسه
اليه ثم ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة في حد ذاتها ولم يكن لها صفة حقيقية ولا اعتبارية
ولم يكن فعلها بآلة ولا شرط استحال ان يصدر عنها اكثر عن الواحد لان ما يصدر عنه اثران
فهو مركب فلو صدر عن الواحد الحقيقي اثران يلزم تركيب البسيط او التسلسل وحصر ما لا يتناهى
بين الحاصرين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بينه بقوله لان كون الشئ
بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر يعني ان مفهوم كونه مصدرا
لاحد الاثرين غير مفهوم كونه مصدراً للاثر الآخر اذ يمكن تعقل احد المفهومين عند الذهول
عن الآخر فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كانا داخلين في ذات المصدر لزم التركيب
في ذاته وان كانا خارجين كان مصدراً لهما اي للمفهومين والا يلزم عدم كون الذات
وحدها مصدراً لامرين وقد فرض خلافه فكونه مصدراً لهذا المفهوم غير كونه مصدراً لذلك
المفهوم وننقل الكلام فيها فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات وتفصيله
ان يقال ان هذين المفهومين اما عينان للواحد الحقيقي او داخلان في ماهيته او احدهما داخل
والآخر خارج او كلاهما خارجان او احدهما داخل والآخر عين او احدهما خارج والآخر
عين على الاول يلزم ان يكون لامر واحد بسيط ماهيتان مختلفتان وعلى الثاني والثالث
يلزم تركيب البسيط وعلى الرابع يلزم التسلسل وعلى الخامس يلزم التركيب وعلى السادس
يلزم التسلسل ق اورد عليه بانا نختار ان المصدريتين خارجتان عن البسيط ولا نم لزوم
التسلسل وانما يلزم التسلسل لو كانا ثبوتيتين واما اذا كانا عدميين فلا حاجة لهما الى العلة وايضا
يلزم ان لا يكون البسيط مصدراً لاثر واحد والا يصدر عنه اثر ومصدريته لذلك الاثر
فيجري الدليل بعينه سلمنا لزوم التسلسل لكنا لا نسلم استحالته لانه تسلسل في الامور الاعتبارية
ولا استحالة فيه واجيب بانه ليس المراد من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري

الاضافی الذی لایتحقق الا بعد تحقق شیئین اذ لیس الکلام فیہا بل کون العلۃ بحیث
یصدر عنہا المعلول فانہ لابد ان یکون للعلۃ خصوصیۃ مع المعلول بحسبہا یصدر عنہا المعلول
المعین دون غیرہ وہی التی یعبر عنہا تارۃ بالصدور وتارۃ بالمصدریۃ وتارۃ بکون العلۃ
بحیث یجب عنہا المعلول فذلک یضیق الکلام عما ہو المرام حتی ان الخصوصیۃ ایضاً
لایراد بہ المفہوم الاضافی بل امر مخصوص لہ ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولاشک فی
کونہ موجوداً ومتقدماً علی المعلول المتقدم علی الاضافۃ العارضۃ لہا والحاصل ان المقصود
کون العلۃ بحیث یصدر عنہا المعلول وتلک العلۃ ان کانت علۃ لذاتہا فتلک الخصوصیۃ
ذات العلۃ وان کانت علۃ لا لذاتہا بل بحسب حالۃ اخری فتلک الخصوصیۃ حالۃ تعرض
لذاتہا فلزوم تعدد الجہات انما یکون عند تکثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا یلزم
ذلک بل قد یکون ذات العلۃ نفس الخصوصیۃ واعلم ان بہمنیار قد طلب البرہان علی ہذا المطلوب
من الشیخ فکتب الیہ انہ لوصدر عن الواحد الحقیقی آ وبّ لزم صدق قولنا صدر عنہ
آ ولم یصدر عنہ آ من جہۃ واحدۃ وہو محال لاستحالۃ صدق المتناقضین اما صدق الاول
فظ واما صدق الثانی فلانہ لما صدر عنہ بّ الذی ہو غیر آ صدق انہ لم یصدر عنہ
آ فیصدق ح انہ صدر عنہ آ ولم یصدر عنہ آ واما انہما من جہۃ واحدۃ فلان الکلام فی الواحد
الحقیقی الذی لاتعدد جہۃ فیہ اصلا واجیب عنہ بانا لانسلم انہ اذا صدر عنہ بّ الذی
ہو غیر آ صدق انہ لم یصدر عنہ آ بل اللازم انہ صدر عنہ ما لیس آ وہو لاینا قض قولنا
صدر عنہ آ قال الامام الرازی والعجب ممن یفنی عمرہ فی تعلیم الآلۃ العاصمۃ عن الغلط
وتعلمہا ثم اذا جاء الی ہذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالہا حتی وقع فی غلط یضحک
منہ الصبیان والتحقیق ان المراد بالصدور الخصوصیۃ التی ہی مصداقہ ولایخفی ان العلۃ
لہا مع معلولہا المعین خصوصیۃ لاتکون تلک الخصوصیۃ مع معلولہ الآخر باعتبار ما یصدر عنہ
ذلک المعلول المعین فلو وجب عنہ بّ لکان وجوب بّ عنہ من الجہۃ التی وجب عنہا آ

او لا تعدد حيثية فيه لان الكلام فى الواحد الحقيقى فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه آ وجب عنه ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه آ لا يجب عنه ب وهو تناقض واعلم ان ههنا مباحث يجب التنبيه عليها الاول انه لا يجوز ان يكون البسيط مصدراً لاثر وقابلاً له من جهة واحدة اما اولاً فلانه لو كان كذلك لكان مصدراً للفعل والقبول فكان مصدراً لاثرين وقد ثبت بطلانه واما ثانياً فلان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لان كون الشئ فاعلاً عبارة عن كونه مقتضياً لتحصيل اثر فلا اثر اذا كان بسيطاً وقد فرض ان الفاعل موجب فوجوبه انما هو بالفاعل فقط ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان القبول عبارة عن كون الشئ بحالة لا يمتنع حصول الاثر فيه ولا يكون مقتضياً له فلو كان الواحد فاعلاً وقابلاً لاثر واحد يلزم كون النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معاً وادرد بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب واجيب بان نسبة القابل الى المقبول وان كانت بالامكان العام لكنها لا تنافى الامكان الخاص ولهذا يجوز وجود القابل بدون المقبول فتيم الدليل بان يقال نسبة الفاعل الى المفعول لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل الى المقبول يحتمله فيلزم ان يكون النسبة الواحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له هف الثانى ان المعلول الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين اما اولاً فلانه لو اجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد لكان محتاجاً الى كل واحدة منهما مستغنياً عن كل منهما لانه بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر واما ثانياً فلانه على هذا التقدير اما ان يكون لكل واحد منهما مدخل فى التاثير فيكون العلة هو المجموع ويكون كل منهما جزء العلة او لا يكون لشئ منهما مدخل فى العلية فلا شئ منهما بعلة او يكون لاحدهما مدخل فى العلية دون الاخرى فلا يكون الثانية علة وما يظن فى بعض الصور توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصى كالسقف الجائز قيامه بدعائم متعاقبة فالعلة ههنا كل بالحقيقة القدر المشترك وهو امر واحد فالعلة للواحد الشخصى

ليست متعددة والتحقيق ان تعدد العلل الفاعلية محال مطلقاً اذ الفاعل الحقيقي انما هو الواجب سبحانه ولا تعدد فيه واما تعدد الشرط والمعدات فهو وان كان جائزاً في بادي الرأي لكن يعلم بعد التامل ان الصور التي يتوهم فيها تعدد الشروط والمعدات ليست متعددة ايضاً بل انما المعد والشرط حقيقة القدر المشترك بينهما ولا يلزم منه ابهام العلة وتعين المعلول لان العلة بالحقيقة هو الفاعل مع هذه الشرائط وهو واحد حقيقي لا ابهام فيه اصلا بل تحصله اقوى من تحصل المعلول ولا قباحة في ان يكون تحصل المشروط اقوى من تحصل الشرط واما الواحد بالنوع فلا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان تقع بعض افراده بهذه العلة وبعضها بتلك العلة فيكون المحتاج الى كل منهما مغايراً للمحتاج الى الآخر فلا يلزم ان يكون شئ محتاجاً الى شئ ومستغنيا عنه بعينه الثالث انه لا يجوز ان يكون معروضا العلية والمعلولية مترتبين في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد من تلك السلسلة يمتنع ان يحصل بدون الانتهاء الى علة واجبة وذلك لانه ممكن والممكن لا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة موجودة توجب وجوده فلو انحصرت الموجودات في الممكنات لم يوجد شئ منها فثبت وجود علة واجبة لذاتها اليها ينتهي السلسلة وقد يستدل على هذا المطلوب ببرهان التطبيق وبرهان التضايف وغيرهما من البراهين الناهضة على ابطال اللاتناهي في الامور الموجودة المترتبة في نفس الامر وقد طوينا عن ذكرها كشحاً لئلا يطول الكلام وفيما ذكرنا كفاية لاولي الاحلام ونقول ايضاً ان المعلول يجب وجوده عند وجود علة التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه المراد بجملة الامور المعتبرة في تحققه جميع ما يحتاج اليه المعلول بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من امور متعددة فيشمل العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره واورد بانه لا بد من اعتبار امكان المعلول فهو شرط في تاثير العلة فكيف تحقق علة تامة لبسيط واجيب عنه بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان

فالشیء ما لم یعتبر متصفا بالامکان لم یطلب له علة فالامکان ماخوذ فی جانب المعلول
فانا ناخذ شیئا ممکنا ثم نطلب له علة ولا شک انه مع ذلک لا یعتبر امکانه مع الفاعل مرة
اخری واعترض علیه العلامة القوشجی بان کلا من الجزء الصوری والمادی مع انه جزء
من المعلول جزء من العلة التامة ایضا فلو کان الامکان جزءا من العلة التامة مع
کونه صفة للمعلول او جزءا منه لم یلزم محذور وایضا لما کان الامکان من شرائط التاثیر
فلا یوجد موثر بلا اشتراط امر فی تاثیره ثم قال المعلول اذا کان مرکبا فجمیع اجزائه التی هی
عینه یکون جزءا من علته التامة والجزء لا یکون محتاجا الی الکل بل الامر بالعکس فاطلاق
لفظ العلة علیها غیر صحیح اللهم الا ان یقال ذلک اصطلاح آخر ولیس مبنیا علی کونها
علة بالمعنی المذکور اعنی المحتاج الیه والتحقیق ما افاده بعض المتاخرین ان الامکان من الامور
الاعتباریة العقلیة التی لا تحصل لها فی نفس الامر فانه عبارة عن کون الشیء بحسب ماهیته
بحیث لا یقتضی الوجود ولا العدم فنفس ذات الممکن کافیة فی صدق هذا المعنی السلبی
ولا شک ان الصادر عن الفاعل لیس الا ذات المعلول والامکان ینتزع عنه کالشیئیة
ونظائرها لا الذات وصفة الامکان کما انه لیس الصادر عنه مجموع الذات والشیئیة والمفهومیة
والمباینة للعلة مع ان جمیعها معتبرة فی المعلول بمعنی ان ما لا یکون شیئا ولا مفهوما
ولا مباینا للعلة لا یمکن صدوره عنها لکن هذه الامور عقلیة لا یتوقف وجود المعلول علیها
واعلم ان المشهور فیما بین القوم ان العلة یجب تقدمها علی المعلول مطلقا وقال بعض
المحققین ان کل واحدة من العلل الناقصة علی الانفراد یجب تقدمها علی المعلول والجزء
من المادة والصورة وان کان علة ناقصة یمتنع تقدمه علی المعلول لانه نفس الماهیة
فکیف یتقدم علیها والعلة التامة اذا کانت مرکبة من العلل الاربع یمتنع تقدمها علیه
ایضا الا ان یقال المقدم هو مجموع الاحاد بالاسر والموخر هو المجموع بشرط الاجتماع

فافهم لانه لو لم یکن حینئذ واجب الوجود فاما ان یکون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد

والمفروض انه موجود فلو لم يوجد لم يكن العلة التامة علة تامة او يكون ممكن الوجود
فيمكن ان يفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان آخر واذ الترجيح الحاصل
من الفاعل مشترك بين الزمانين فوجوده في زمان دون آخر ترجيح لاحد المتساويين
على الآخر بلا مرجح فيحتاج لامحالة في زمان وجوده الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل
فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة فبان ان المعلول
يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا بالغير ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته
من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم اذ لو وجب له الوجود لزم كونه واجبا
بالذات وبالغير ولو وجب له العدم لزم تخلف مقتضى الذات او اجتماع النقيضين واعلم
انه كما يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة كذلك يجب وجود العلة التامة عند وجود
المعلول لكون الاحتياج من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب
وجود العلة عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم فبين الفاعل
المستقل بالتاثير ومعلوله تلازم فاذا وجد احدهما وجد الآخر وكما ان الممكن في وجوده
محتاج الى وجود العلة لكون الامكان ملزوما للاحتياج كذلك في عدمه محتاج الى عدم العلة
لكون الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يحتاج الى عدم علة الوجود
ولا يتصور بقاء المعلول من انعدام العلة الا في المعدات هداية يكون الشيء موجودا في الآن الثاني
تاثير العلة الفاعلية فيه كما توهمه قوم قالوا لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان تتصف
العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في حالتين جميعا لا جائز ان
يفيد العلة وجوده حالة العدم او في الحالتين معا والا لزم اجتماع الوجود والعدم وهو خلف
او حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل وهذا التوهم فاسد لان افادة العلة لوجود المعلول
حين وجوده الحاصل بتلك الافادة فان يفيد وجوده حالة الوجود المفاد من العلة
لا حالة الوجود الحاصل له قبل الافادة فاللازم هو تحصيل الحاصل بتلك التحصيل غير

مستحیل والمستحیل وہو تحصیل الحاصل قبل ذلک التحصیل غیر لازم فلون الشئی موجودًا لاینافی
کونہ معلولا قال البعض ناظرًا فی کلام المص من اوہام العامۃ ان المعلول بعد ما وجد من علتہ
لایحتاج فی بقائہ الیہا حتی لایلزم من فناء العلۃ الموجدۃ لہ فناؤہ بل یبقی موجودًا بعد
فناء العلۃ ولذلک تراہم لایتحاشون عن القول بانہ لو جاز العدم علی الباری تعالی لما ضر
عدمہ وجود العالم وسبب توہمہم ہذا ما یشاہدونہ من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء فاورد المصنف
ہذہ الہدایۃ لازالۃ ہذا الوہم اذ لو بقی المعلول بعد فناء العلۃ لم یکن العلۃ موثرۃ فیہ
حال وجودہ وہو خلاف ما ثبت بالحجۃ من ان العلۃ موثرۃ فی المعلول حالۃ وجودہ ہف واورد
علیہ بان الثابت ہہنا بالدلیل ان العلۃ موثرۃ فی المعلول فی آن وجودہ لا انہا موثرۃ
فیہ حال وجودہ مطلقًا ولا منافاۃ بینہ وبین بقاء المعلول بعد فناء العلۃ ولا یزیل ہذہ الہدایۃ
الوہم المذکور والذی یزیلہ ہو ما ذکرہ من ان علۃ افتقار الممکن الی الموثر ہو الامکان
وانت تعلم ان ہذا الکلام فی غایۃ السخافۃ لانہ صریح فی انہ یجوز ان یحتاج المعلول الی العلۃ
فی آن وجودہ ویبقی بعدہ بلا موثر بناءً علی ان الموثر انما یوثر فی حال وجودہ فی الجملۃ لا حالۃ
الوجود مطلقًا وہذا باطل قطعًا اذ لو یبقی المعلول بدون العلۃ لزم وجود المحتاج بدون المحتاج
الیہ والتحقیق ان المعلول الباقی بعد زوال العلۃ ممکن قطعًا والاحتیاج من لوازم الامکان
کما عرفت آنفا فلو لم یجب وجود الموثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون
اللازم فتحقق ان بین العلۃ ومعلولہا تلازمًا فاذا وجد العلۃ الفاعلیۃ وجد المعلول واذا وجد
المعلول وجد الفاعل وتوہم بقاء البناء بعد البناء ناش عن الغفلۃ بما ہو علۃ حقیقۃ وکذا
ما یقال ان الاب مدخل فی وجود الابن فہو علۃ لوجودہ مع ان الابن یبقی بعد الاب وکذا النار
علۃ لسخونۃ الماء المسخن بہا مع بقاء السخونۃ بعدہا وذلک لان الاب علۃ لحرکۃ المنی الی
الرحم ثم حصولہ فیہ زمانًا مع الامور المتجددۃ ہناک علۃ لاستعدادہ لقبول الصورۃ الانسانیۃ
واما تصویرہ انسانًا وبقاؤہ زمانًا فعلتہ المبدء الفیاض وکذا النار مجاورتہا الماء معدا لتہا

لقبول السخونة واما حصول السخونة فی الماء فعلته واهب الصور وبالجملة الفاعل بالحقیقة
هو مبدء الوجود ومفیضه واما اطلاق الفاعل علی ما لا یفید وجوداً غیر التحریک کما هو شائع
فی العلم الطبعی فهو لیس علی الحقیقة لانه لیس فاعلاً بل من المعدات ومن ثمه تسمع یقولون
ان المؤثر فی الوجود مطلقاً هو الواجب تعالی والفیض کله من عنده وهذه الوسائط کالشروط
والاعتبارات التی لابد منها فی ان یصدر الکثرة عنه تعالی فلا دخل لها فی الایجاد بل فی
الاعداد وسیجیء تفصیل الکلام فی هذا المرام فصل فی العرض والجوهر کل موجود فاما ان
یکون مختصاً بشیء وساریا فیه اولا یکون فاذا کان الواقع هو القسم الاول یسمی الساری
حالا والمسری فیه محلا قد عرفت معنی الحلول وهو الاختصاص الناعت ای اختصاص
شیء بشیء بحیث یکون الاول ناعتاً والثانی منعوتاً لما سبق فی الفن الاول ولابد ان
یکون لاحدهما حاجة الی صاحبه فی الوجود والا لامتنع ذلک الحلول فلا یخلو اما ان یکون
المحل محتاجاً الی الحال فیسمی المحل الهیولی والحال صورة او بالعکس فیسمی المحل موضوعاً
والحال عرضاً اعلم ان الموضوع اخص مطلقاً من المحل لان الموضوع هو المحل المستغنی عن الحال
والمحل قد یکون محتاجاً الی الحال کالمادة وکذا العرض والحال فان العرض هو الحال
فی موضوع والحال قد لا یکون فی موضوع کالصورة والحال اعم مطلقاً من العرض بل العرض
والموضوع مباینة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا یتقوم بنفسه فیصدق
العرض علی المحل والحال جزئیاً فانه یصدق المحل علی بعض الاعراض کالحرکة فانها محل السرعة
ولا یصدق کل ما هو محل فهو عرض لان المحل قد یکون جوهراً وکذا یصدق بعض الحال
عرض ولا یصدق علی کل حال انه عرض لان الصورة حالة ولیست بعرض والجوهر ایضاً
یصدق علی المحل جزئیاً لا کلیا کما لا یخفی واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهیة التی
اذا وجدت فی الاعیان کانت لا فی موضوع وهذا عنوان للجوهر الذی هو جنس للحقائق
الجوهریة ولیس عینه اذ الجوهر لکونه جنساً عالیاً حقیقیة بسیطة مجهولة الکنه یضطر فی التعبیر

عنها الی عنوان لما خارج عنها وح یخرج عنه واجب الوجود اذ لیس ورائه الوجود ماهیة
ویلزم دخوله فی تعریف الجوهر علی من فسر الجوهر بالموجود لا فی موضوع وذلک لان الموجود
بالفعل لا فی موضوع صادق علی الواجب تعالی فلو کان حقیقة الجوهر نفس هذا المفهوم کان
الواجب تعالی جوهراً فیکون له فصل فیلزم ترکبه من الجنس والفصل وسیجیٔ ابطاله ان شاء اللہ
تعالی بل لو کان الجوهر عبارة عن الموجود لا فی موضوع لانحصر فی شخص واجب بالذات
اذ ح یکون مصداق حمل الوجود نفس الحقیقة الجوهریة بنفس ذاتها فلا تکون حقیقة نوعیة
او جنسیة والا فلا یکون مصداقاً للوجود بنفسها فان الحقیقة النوعیة او الجنسیة مبهمة والمبهم
لا یصلح للموجودیة بنفسها فلا یکون ما فرض نوعاً وجنساً نوعاً وجنساً فاذن لا یکون الجوهر
الا شخصاً واحداً واجباً لذاته هف وقد استدل الشیخ علی ان الجوهر غیر الموجود بالفعل
لا فی موضوع بانا قد نذعن بجوهریة شیٔ ونحن شاکون فی وجوده والمذعن غیر المشکوک
واورد علیه الامام بان القول بکون الشیٔ جوهراً مع تجویز کونه معدوماً قول بثبوت المعدوم
اذ ما لا ثبوت له لا یثبت له شیٔ ویمکن ان یقال مقصوده ان من الاشیاء ما نذعن بکونه
جوهراً مع الشک فی وجوده بالفعل لا فی موضوع کالصورة العقلیة الجوهریة الماخوذة من
شیٔ لا یعلم انه باق ام قد انعدم فثبت ان الموجود لا فی موضوع غیر معنی الجوهر
اذ تلک الصورة لا محالة جوهر لان الماهیات محفوظة ذهناً وخارجاً واما العرض فهو موجود فی الموضوع
اعلم انهم قالوا فی حد العرض انه موجود فی شیٔ لا کجزء منه لا یتقوم بدون ما هو فیه فاحترزوا
بقولهم موجود فی شیٔ عما یوجد فی اشیاء کالکلی الموجود فی جزئیاته فان العرض لا یوجد
فی اکثر من واحد وارادوا بالشیٔ فی قولهم موجود فی شیٔ شیئاً محصل القوام قد تمت
شیئیته قبل ان یوجد فیه ذلک الموجود فاحترزوا به عن الصورة الموجودة فی المادة
اذ المادة لا تحصل شیئاً بالفعل بدون الصورة واخرجوا بقولهم لا کجزء منه الجنس الموجود
فی نوعه والنوع الموجود فی شخصه فان الجنس وان لم یکن جزءاً من النوع حقیقة لحمله علیه

واامتناع حمل الجزء على الكل وكذا النوع وان لم يكن جزءا من الشخص لكن وجود الجنس
في النوع والنوع في الشخص على نحو وجود الجزء في كله واخرجوا ايضا الجزء الموجود في
كله كالمادة والصورة الموجودتين في الجسم وميزوه بقولهم لا يتقوم بدون ما هو فيه
عن كون الشيء في الزمان وكونه في المكان اذ تحصل الشيء وتقومه لا يتوقف على الزمان
بل يمكن مفارقته عن اي زمان فرض فيه وكذا لا يمتنع تقوم الشيء بدون المكان ولا
يستحيل عليه من جهة نفس ذاته ان يفارقه الى بدل بخلاف العرض فانه لا يفارق موضوعا
بنفس ذات العرضية لا من جهة خصوصيته وميزوه عن كون الشيء في الغاية اذ الشيء يتقوم
بدونها غارقا اياها والعرض لا يتقوم بدون الموضوع وعن كون المعروض في العارض
فثبت ان العرض هو الموجود في الموضوع وان الموضوع هو الشيء الذي يوجد فيه
ما يتقوم بذلك الشيء فاستبان معنى الموضوع وارتفع الاشتباه الناشي من اطلاق
لفظ في واعلم ان الصور العقلية الماخوذة من الجواهر حالة في الذهن وهو موضوع لها فهي
اعراض فيه اذ يصدق عليها انها موجودة في شيء لا كجزء منه مع انها جواهر ايضا لما ثبت
عندهم من وجوب حصول الاشياء بانفسها في الذهن فقد لزم كون الشيء الواحد جوهرا
وعرضا واجاب عنه الشيخ بما محصله ان معقول الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في العين لا في
موضوع اي ماهيته من حقها ومن شان وجودها في العين ان تكون غنية عن الموضوع
فالصورة الجوهرية وان كانت بالفعل في موضوع الا ان من حق نفس ذاتها وجوهر ماهيتها
ان تكون في الاعيان لا في موضوع فالمعقول من الجوهر جوهر وعرض معا فانه موجود بالفعل
في موضوع وايضا من حقه اذا وجد في الاعيان ان يكون لا في موضوع مثال ذلك ان
المغناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه مع انه اذا كان في الكف لا يجذبه وهو في الكف مغناطيس نعم لو لم
يجذبه وهو في الكف لم ينسلخ عن كونه مغناطيس واجاب بعضهم بان الجوهر المعقول جوهر لصدق الجوهر
عليه صدقا ذاتيا وعرض ايضا لصدق العرض عليه صدقا عرضيا لترتب آثاره عليه الممتنع

انما هو ان یکون شئ واحد لا فی موضوع فی الاعیان وقائما به فیہا وہو غیر لازم انما اللازم صدق الجوہر علی ما یصدق علیہ العرض علی نحو صدق العرضی وصدق الجوہر علی شئ صدقا ذاتیا وصدق العرض علیہ صدقا عرضیا غیر ممتنع وہہنا کلام طویل ذکرہ لا یلیق بہذا المختصر ثم الجوہر ینقسم الی خمسۃ اقسام لانہ ان کان محلا لجوہر آخر فہو الہیولی وان کان حالا فیہ فہو الصورۃ وان لم یکن حالا ولا محلا فان کان مرکبا منہما فہو الجسم وان لم یکن کذلک فان کان متعلقا بالاجسام تعلق التدبیر والتصرف فہو النفس والا فہو العقل اورد علیہ ان ہذا انما یتم لو انحصر جزء الجسم فی الحال والمحل وہو ممنوع لجواز ان لا یکون حالا ولا محلا ویجوز ترکب غیر الجسم من جزئین احدہما حال والآخر محل وقد یقال فی وجہ انحصار الجوہر اما ان یکون تمام ماہیۃ الجسم او داخلا فیہا او خارجا عنہا والاول الجسم والثانی ان کان الجسم حاصلا معہ بالقوۃ فہو الہیولی وان کان حاصلا معہ بالفعل فہو الصورۃ والثالث ان کان متعلقا بالجسم تعلق التدبیر والتصرف فہو النفس والا فہو العقل واعلم انہم قد اتفقوا علی ان العرض لیس جنسا بالقیاس الی انواعہ انما شانہ مقیسا الیہا شان العوارض مقیسۃ الی معروضاتہا واختلفوا فی کون الجوہر جنسا بالقیاس الی ما تحتہ وہم فرقتان فرقۃ زعموا ان الجوہر ہو الموجود لا فی موضوع واستدلوا علی عدم جنسیتہ بما قد عرفت سابقا وفرقۃ قالوا ان الجوہر لیس ہو الموجود لا فی موضوع بل ہو ماہیۃ من حقہا اذا وجدت فی الاعیان ان تقوم لا فی موضوع ثم توہموا ان الجوہر لیس بجنس واستدلوا علیہ بوجوہ منہا ما بینہ المص بقولہ والجوہر لیس جنسا لہذہ الخمسۃ اذ لو کان جنسا لکان ما یدخل تحتہ مرکبا من جنس وفصل ولیس کذلک لان النفس لیست بمرکبۃ منہما لانہا تعقل الماہیۃ البسیطۃ الحالۃ فیہا فلا تکون مرکبۃ والا لزم بانقسامہا انقسام الماہیۃ البسیطۃ الحالۃ فیہا ہف انت تعلم ان ہذا الدلیل فی غایۃ السخافۃ اذ انقسام المحل انما یستلزم انقسام الحال فی القسمۃ المقداریۃ دون القسمۃ العقلیۃ فعلی تقدیر کون النفس

مركبة من الجنس والفصل بل من المادة والصورة ايضًا لا يلزم انقسام الصور الحالة
فيها الى الاجزاء المقدارية وهذا ظاهر جدًا ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما بسيطة
فلا جنس لها او مؤلفة فاما من بسائط فهي ايضًا جواهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض فيصدق
الجوهر عليها صدق العارض لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسًا لما تألف منها او من مركبات
فيساق الكلام فيها هل هي مركبة من مركبات اخرى وهكذا فيتسلسل او من بسائط فيعود ما لزم
في تألف الماهية من بسائط فالجوهر ليس بجنس وفيه انه لا يلزم من نفي جنسية لفصول
الانواع الجوهرية ان لا يكون جنسًا لها كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق ان
لا يكون جنسًا للانسان ومنها ما قال الامام في كتبه ان الجوهر يدل على امور الاستغناء
والاقتضاء ماهية لذلك الاستغناء والماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء والاول عدمي
والثاني اضافي فهما لا يصلحان لان يكون جنسًا للحقائق الموجودة واما الثالث فمن
الجائز ان لا يكون مشتركًا بين الانواع الجوهرية فلا يكون جنسًا اذ اقل مراتب الجنسية
الاشتراك وفيه ما قيل انه استدلال بالاحتمال على الجزم واما اقسام العرض فتسعة مسماة بالمقولات
وهي اجناس عالية شاملة للاعراض المندرجة تحتها وهو الكم والكيف والاين ومتى والاضافة
والملك والوضع والفعل والانفعال ولم يذكروا في الحصر ما يصلح للتعويل وما قالوا ان العرض
اما ان يقبل القسمة لذاته اولا والاول هو الكم والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا
والاول النسبة والثاني هو الكيف والنسبة اما للاجزاء بعضها الى البعض والى خارج
فهو الوضع او الى امر خارج وهو اما كم غير قار فهو متى او قار ينتقل بانتقاله فالملك اولا
فالاين او نسبة فالمضاف او كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل
او يحصل من غيره فان ينفعل فوجه ضبط تقلل من الانتشار فلا تعويل الا على الاستقراء
فانا لم نجد ماهية محصلة وحدانية مؤلفة من الجنس والفصل الا وهي مندرجة تحت واحد
منها واعلم انه قد زعم بعضهم ان المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف والمضاف والمقولات

الباقية مندرجة في المضاف لكونها نسبية كما ستعرف ومنهم من توهم انها خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للاضافة والاين والمتى والوضع والملك وخامسها الحركة الشاملة لان يفعل وان ينفعل ومنهم من ظن ان الانفعال نفس الكيفية فلم يفرق بين السخونة والتسخن وبين السواد والتسود واذ تعرف رسوم المقولات تحصل لك الفرق بينها وتعلم ان ادخال بعضها في بعض باي وجه من الوجوه كان فاسدا اما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته اعلم ان للكم خواص ثلث الاول قبول القسمة والقسمة قد يطلق ويراد بها القسمة الوهمية وهي فرض شئ دون شئ وهذا المعنى يلحق الكم لذاته وشامل للمتصل والمنفصل وقد يطلق ويراد بها القسمة الفعلية وهي الافتراق والانقطاع والفك وهذا المعنى من خواص الكم المنفصل ولا يعرض الكم المتصل وذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان القابل يجب وجوده مع القبول والمقدار المتصل لا يبقى مع الانفصال بل يبطل المقدار الواحد ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الفصل فيعرضه ولا يلزم ان يكون ذلك المقدار باقيا عند حصول الانقسام كما ان الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبعي ولا تبقى معه والثاني وجود عاد اما بالفعل او بالقوة ومعنى العد ان يكون فيه شئ اذا اسقط منه مرارا افناه والثالث قبول المساواة واللامساواة اي الزيادة والنقصان لانه اذا انسب كم الى آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص قال الامام الرازي في المباحث المشرقية بعضهم اقتصروا في تعريف الكمية على هذه الخاصة وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكمية فيكون ذلك دورا واجاب عنه بان المساواة تدرك بالحس بخلاف الكم مفردا بل انما يناله الحس مع التكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تميز احد المفهومين عن الآخر فيعرف ذلك المعقول بهذا المحسوس وبعضهم عرفوه بما يقبل القسمة واعترض عليه بانه من خواص الكم المنفصل فلا يصدق على الكم المتصل وانت تعلم ان المراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ دون شئ وهو شامل للمتصل والمنفصل لا الافتراق والانقطاع

واما التعريف بوجود العاد فيه فلا يختلف بان يكون العاد موجوداً بالفعل او بالقوة وينقسم
الى منفصل الكم المنفصل عبارة عما لا يكون بين اجزائه حد مشترك قال العلامة القوشجي
المراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت
بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح
والسطح بالقياس الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة
يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى
احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص عنه شئ ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيماً
الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءاً من الستة داخلاً
فيها وخارجاً من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة هما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط كالعدد اذ ليس له حد مشترك بالمعنى المذكور فان
العشرة مثلاً اذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامس ومبدء النصف الآخر السادس
لا الخامس والا لم يكن تنصيفاً ولما كان الكم المنفصل منحصراً في العدد فالتمثيل باعتبار انواعه
والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه حد مشترك كمقطع النصف مثلاً فانه بعينه نهاية لاحد الجزئين
وبداية للآخر ونهاية لهما بان يعتبر ابتداؤهما من الطرف وكذا كل نقطة في المقدار قار الذات
وهو ما يكون اجزاؤه مجتمعة كالخط وهو عبارة عما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط والسطح وهو
ما كان قابلاً للقسمة في الجهتين فقط والثخن وهو ما يقبل الانقسام في الجهات الثلث اعني

ما بين السطوح وهو الجسم التعليمي وقد يطلق على ما يحصره السطوح بشرط الاخذ من فوق
الى اسفل ويسمى عمقا حتى لو ابتدء من اسفل الى فوق يسمى سمكا وبهذا الاعتبار يقال
عمق البير وسمك المنارة واى متصل غير قار الذات وهو الزمان لانه يمكن ان يتوهم
فيه شيء هو الآن بحيث يكون نهاية الماضي وهو بعينه بداية المستقبل وما قيل ان وجد شيء
من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم
وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها مع بعض في الخيال كان مقدارا قارا لاجتماع اجزائه
هناك فلا يخفى عليك سخافته مما مر مرارا وما اجيب عنه من ان ذلك الامر المتصل الممتد
في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك
وهو بعينه كونه غير قار الذات فمبناه على نفي كون الزمان موجودا في الخارج وقد عرفت ما هو الحق
فتذكر واعلم ان الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض اما الكم بالذات فقد عرفته واما الكم
بالعرض فهو على انحاء اربعة الاول محل الكم كالجسم الذي هو محل المقدار الثاني الحال في الكم
كالضوء القائم بالسطح فانه بالذات من الكيفيات ومن الكميات بالعرض الثالث الحال
في محل الكم كالبياض فانه من الكيفيات ويقال له طويل عريض عميق بسبب حصوله في محل الكم
اعني الجسم الرابع متعلق الكم كالعلم المتعلق بالمعلومين وكالقوة المؤثرة في اشياء لها كمية في
نفسها فانه يقال لتلك القوة انها متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها
بل لان القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى
عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء الفعل وقد يكون الشيء مع كونه كما متصلا بالذات كما منفصلا
بالعرض كتقسيم الازمنة الى الساعات والذراع الى الاشبار وقد يكون كما متصلا
بالذات وبالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لكونه مقدار الحركة وكم متصل بالعرض
لتعلقه بالمسافة التي يوجد فيها الحركة ولا استحالة في كون شيء واحد داخلا تحت مقولة واحدة

بالذات وبالعرض فافهم واما الكيف فهو هيأة للشيء لا تقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فقوله هيأة للشيء يعم

عن الجوهر وقوله لا يقتضے آه يميزه عن الكم والاعراض النسبتيه وبعضهم عرفوا الكيف بانه عرض
لا يقتضے القسمة واللاقسمة اقتضاءً اولياً ولا يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير فاحترزوا بعدم
اقتضائه اللاقسمة عن الوحدة والنقطة فانهما يقتضيان اللاقسمة وهذا على مذهب من يقول
انهما من الاعراض واما على تقدير كونهما عدميين فهذا القيد مستدرك وقولهم اقتضاءً اولياً
ليدخل فيه العلم المتعلق بمعلوم واحد غير منقسم والعلم المتعلق بمعلومين فان الاول ان اقتضى
اللاقسمة والثاني القسمة لكن ليس ذلك الاقتضاء لذاتهما بل لمتعلقهما فلا يخرجان عن تعريف
الكيف وينقسم الى كيفيات محسوسة اعلم ان الكيف جنس لانواع اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد ذكروا
في وجه الحصر وجوهاً غير قابلة للتعويل انما التعويل على الاستقراء اما الكيفيات المحسوسة فمنها
راسخة كحلاوة العسل وملوحة البحر وتسمى انفعاليات وانما سميت انفعاليات لانها تابعة
للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل مثلاً فانها تابعة للمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال
المادة مرة بعد اخرى واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة والبرودة
في النار والماء وان لم يكن لاجل المزاج لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدثا
في بعض المركبات تابعة للمزاج ولما كان المزاج كيفية انفعالية انسبت اليه ومنها غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها اشبهت
الانفعالات فنقل هذا الاسم اليها بالمشابهة واعلم ان الكيفيات المحسوسة تنحصر في خمسة انواع
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات وتسمى الملموسات اوائل المحسوسات
لان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن الكيفيات المدركة بغيرها
من الحواس واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والى كيفيات نفسانية
اي مختصة بذوات الانفس وهي حالات ان كانت غير راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وملكات
ان كانت راسخة مستحكمة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والاختلاف بينهما بالعوارض

لا بالفصول الا لا استحال ان یکون الکیفیۃ النفسانیۃ الواحدۃ بالشخص حالاً وملکۃ والثانی
باطل لان الکیفیۃ النفسانیۃ الواحدۃ بالشخص کالعلم والکتابۃ مثلاً یکون فی ابتدائہا حالا وبعد
الاستحکام بالتدریج تصیر ملکۃ کما ان الشخص الواحد قد کان صبیا ثم یصیر رجلاً فکل ملکۃ کانت
حالاً قبل ذلک ولیس یجب ان یکون کل حال ملکۃ والی کیفیات استعدادیۃ نحو الدفع
او للانفعال کالصلابۃ او نحو الانفعال کاللین المشہور ان انواع ہذا النوع من الکیف
ثلثۃ الاول الاستعداد الشدید علی ان ینفعل کالممراضیۃ ویسمی ضعفا ولاقوۃ والثانی
الاستعداد الشدید علی ان لاینفعل کالمصحاحیۃ والثالث الاستعداد الشدید علی ان
یفعل کالمصارعیۃ والقسمان الاخیران یسمیان قوۃ ولا ضعفاً ولاخلاف فی ان القوۃ
علی الانفعال والقوۃ علی المقاومۃ داخلتان تحت ہذا النوع واما القوۃ علی الفعل فاختلف
فیہ فقال الاکثرون انہا داخلۃ فیہ وذہب الشیخ واتباعہ الی انہا خارجۃ عنہ واستدلوا
علیہ بان قوۃ المصارعۃ مثلاً تتعلق بامور ثلثۃ الاول العلم بتلک الصناعۃ الثانی القوۃ
القویۃ ای القدرۃ علی تلک الافعال وہما من الکیفیات النفسانیۃ فلایمکن ادخالہما
تحت ہذا النوع الثالث کون الاعضاء فی خلقتہا الطبعیۃ بحیث یعسر عطفہا ونقلہا اعنی
صلابتہا وہی داخلۃ فی الکیفیات المحسوسۃ فلایکون شئی من ہذہ الثلثۃ داخلۃ تحت ہذا النوع
واعلم ان المشہور ان اللین والصلابۃ من الکیفیات المحسوسۃ بالملمس وقد تبع الامام فی عدہما
من الکیفیات الاستعدادیۃ فانہ قال فی المباحث المشرقیۃ اللین لہ صفتان احدہما
الانغمار الحاصل فیہ وہو عبارۃ عن حرکۃ حاصلۃ فی سطحہ والثانی تشکل التقعیر المقارن
لحدوث تلک الحرکۃ فالاول من باب الحرکۃ والثانی من الکیفیات المختصۃ بالکمیات ولیس اللین نفس
ہذین الامرین فانہما محسوسان بالبصر واللین غیر محسوس بالبصر بل کونہ لیناً عبارۃ
عن کونہ مستعداً لقبول ذلک الانغماز استعداداً تاما وکذلک الصلب فیہ امور عدم الانغماز
مع بقاء شکل ذلک السطح کما کان فی المقاومۃ المحسوسۃ اما عدم الانغماز فہو امر عدمی اما الشکل

الباقی فهو من الکیفیات المختصة بالکمیات واما المقاومة المحسوسة فلیست هی ایضاً نفس
الصلابة فان الهواء الذی فی الزق المنفوخ فیه مقاومة لیست فیه صلابة فان الهواء لم
ینعقد ولم یصلب اصلاً وکذا نقول فی الریاح بل الصلابة هی الاستعداد الطبیعی فی
ذلک الشیء نحو عدم الانفعال وظاهر ان الاستعداد الشدید نحو عدم الانفعال غیر محسوس
فاللین والصلابة یجب ان لا یکونا محسوسین واما الکیفیات المختصة بالکمیات مطلقاً
سواء کانت متصلة کالمثلثة والمربعیة العارضتین للمقدار فانه قد یکون مثلثاً وقد یکون
مربعاً او منفصلة ومثاله الزوجیة والفردیة العارضتان للعدد وقد تکون الکیفیة عارضة للکم
لا وحدها بل مع الغیر کالخلقة فانها عبارة عن مجموع الشکل واللون العارضین للکم واما الاین
فهو حالة تحصل للشیء بسبب حصوله فی المکان وهو قد یکون حقیقیاً ککون الشیء فی مکانه الخاص
به وقد یکون غیر حقیقی ککون الشیء فی السوق واما متی فهو حالة للشیء بسبب حصوله فی الزمان
او الآن فان کثیراً من الاشیاء یقع فی ظرف الزمان ویسأل عنه بمتی وتفصیله ان حدوث الاشیاء
الزمانیة علی ثلثة انحاء الاول ما یوجد دفعة فی آن من الآنات فینطبق حدوثه لا محالة علی آن
کالوصول والانطباق والمماسة وغیرها والثانی ما یوجد فی مجموع زمان معین علی وجه الانطباق
علیه بحیث لو فرض فیه الاجزاء او یفرض بازائه اجزاء من الزمان فیکون کل جزء منه بازاء جزء
من الزمان کالحرکة القطعیة والثالث ما یوجد فی جمیع الزمان لا علی وجه الانطباق علیه
بل بان یوجد فی کل جزء وفی کل حد فرض من ذلک الزمان کالحرکة التوسطیة ثم المتی
کالاین حقیقی وهو کون الشیء فی زمان غیر فاضل علیه وغیر حقیقی وهو الذی بخلافه ککون الکسوف
فی یوم کذا او شهر کذا قال العلامة التفتازانی التحقیق من المتی یجوز فیه الاشتراک
بان تتصف اشیاء کثیرة بالکون فی زمان معین بخلاف الاین وهو ظاهر ولعل وجه الظهور
ان الامور الکثیرة سواء کانت متساویة فی المقدار او مختلفة متفاوتة فیه مما یصح ان تقع فی
زمان واحد وان تعددت امکنتها ولا یجوز ان تقع تلک الاشیاء کلها فی این واحد مع اختلاف

الازمنة ضرورة ان الزمان من الظروف التي يسع الصغير والكبير بخلاف الاين فان
اين الصغير لايمكن ان يكون بعينه اين الكبير فلا يرد ان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين
يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع عدم وحدة الآخر فكما يجوز اشتراك الجسمين في زمان
واحد مع تعدد المكان كذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان واما الاضافة
فهو حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة لفظ الحالة غير واقع موقعه اذ ليست الاضافة
حاصلة بسبب النسبة بل الاضافة عبارة عن النسبة المتكررة اي النسبة التي لاتعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى هي ايضا معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا
والمركب منه ومن المعروض مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا
مشهوريا كما في شرح التجريد وغيره وههنا مباحث الاول انه يجب التكافؤ بين المضافين
في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر
فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه واورد عليه بان المتقدم والمتأخر
الزمانيين كل منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكونان مضافين مع انهما لايوجدان
معا واجيب بان المضاف الحقيقي منهما اعني التقدم والتاخر ليس في الخارج انما وجوده
في الذهن فهما متكافيان في الوجود الذهني واما المشهوري فان اخذ بالمعنى الاول
فليس بموجود في الخارج لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل وان اخذ بالمعنى الثاني
فليسا من باب الاضافة لجواز الانفكاك بين المالك والمملوك والاب والابن الثاني
انه يجب في المضاف المشهوري الانعكاس اي انعكاس كل من المضافين على الآخر
ومعناه ان يحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث هو مضاف فكما يقال الاب
اب الابن يقال الابن ابن الاب وكما يقال المولى مولى العبد يقال العبد عبد المولى
والتقييد بالحيثية لانه اذا اضيف احدهما الى صاحبه لامن حيث هو مضاف اليه لم يجب
هذا الانعكاس لانه لو اضيف الاب الى الابن لامن حيث هو ابن بل من حيث هو انسان

فقیل الاب اب الانسان لم ینعکس الاضافة فلا یقال للانسان انسان الاب
وہذا الانعکاس قد لا یحتاج الی حرف النسبة وذلک اذا کان للمضاف من حیث ہو مضاف
لفظ موضوع کالعظیم والصغیر وقد یحتاج الی ذلک وہو علی قسمین لانہ اما ان تتساوی حرفا النسبة
فی الجانبین کما یقال المولی مولی العبد والعبد عبد المولی واما ان لا یتساویا کما یقال
العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم الثالث ان النسبتین قد یتوافقان فی الماہیة
کالاخوة والمماسة والمساواة وقد یتخالفان کالابوة والبنوة والاختلاف قد یکون محدودا
کالنصفیة والضعفیة وقد لا یکون محدودا کالاقلیة والاکثریة الرابع ان عروض الاضافة
للمضاف قد یتوقف علی وجود صفة حقیقیة فی الطرفین کالعشق فانہ انما یعرض العاشق
من جہة ادراکہ جمال المعشوق ویعرض المعشوق لاجل الجمال وقد یتوقف علی وجود صفة
حقیقیة فی احد الطرفین دون الآخر کالعالمیة فان فی العالم صفة حقیقیة لاجلہا صار
مضافا الی المعلوم اعنی العلم ولیس فی المعلوم صفة حقیقیة لاجلہا صار معلوما والا لزم
ان یکون للمعدوم صفة حقیقیة وقد لا یتوقف عروضہ علی صفة فی شیء من المضافین اصلا
کالتیامن والتیاسر الخامس انہم اختلفوا فی وجود الاضافة فی الخارج فذہب الاکثرون
الی انہا غیر موجودة فی الخارج واستدلوا علیہا بوجوہ منہا انہ لو وجدت فی الخارج
لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثلہ بیان الملازمة انہا لو کانت موجودة فی الخارج
لم تکن من الموجودات القائمة بانفسہا بل لا بد لہا من محل تحل فیہ وحلولہا فی محلہا بالقطع
نسبة اخری فیکون للنسبة نسبة اخری موجودة والکلام فی ہذہ کالکلام فی الاول فیلزم
تحقق نسب غیر متناہیة ومنہا انہ لو کانت الاضافة موجودة فی الخارج فیکون التقدم
مثلا ایضا موجودة لانہا منہا ولما کان تحقق الاضافة فرع تحقق الطرفین یلزم وجود المتقدم
مع المتاخر وہو محال واستدل القائلون بکونہا موجودة بان کون السماء فوق الارض
مثلا لیس امرا عدمیا لان الشیء قد لا یکون فوقا ثم یصیر فوقا فالفوقیة التی حصلت

بعد العدم لا تكون عدمية اذ ايضا انا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وان لم يوجد اعتبار
معتبر وفرض فارض والحق انه لا معنى لكون الاضافة موجودة فى الخارج الا ان منشاء
انتزاعها موجود فيه نعم الاتصاف ببعض الاضافات يكون فى الخارج لكن لا يلزم منه ان يكون
الاضافة نفسها موجودة فى الخارج واما الملك ويقال له الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشئ
بسبب ما يحيط به احاطة ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متعمما ومتقمصا قال الشيخ هذه المقولة
لم يتفق لى الى هذه الغاية فهمها ولا واحدة من الامور التى تجعل كالانواع لها انواع
لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او التشابه ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة
الجدة جنسا لها ويشبه ان يكون غيرى يعلم ذلك واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشئ بسبب
نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية كالقيام والقعود
قال شارح حكمة العين ينبغى ان يحمل الشئ على الجسم لان الشكل هذه الهيئة وهى من مقولة الكيف
واجيب عنه بانه لا يلاحظ فى الشكل للاجزاء نسبتها الى انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور
الخارجية بل المعتبر المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به نعم ههنا كلام وهو انه ان اريد
بالجسم الطبعى فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمى بل لسائر المقادير وان اريد به التعليمى فيخرج
الوضع الثابت للطبعى وان اريد به الجسم مطلقا يدخل فيه الشكل العارض للتعليمى ويخرج
الوضع العارض لسائر المقادير ولا مخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبعى فقط واما
الفعل فهو حالة تحصل للشئ بسبب تاثيره فى غيره كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو
حالة تحصل للشئ بسبب تاثره عن غيره كالمتسخن ما دام يتسخن اعلم ان الاولى فى التعبير
عن هاتين المقولتين ان يقال ان يفعل وان ينفعل لان الفعل قد يقال عند استكمال
ايضا والانفعال يقال لما انتهى اليه الحركة ايضا كما يقال فى هذا الثوب انخراق
اذا كان قد حصل فيه الخرق واستقر واما لفظا ان يفعل وان ينفعل فمخصوص بالحالة المتجددة التى فيها
التوجه الى ما ينتهيان اليه فلا يقال للثوب ينخرق الا حين هو متجه الى الغاية المستقرة بعد الحركة

الفن الثاني

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على عشرة فصول

فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلاً للعدم

وبرهانه ان نقول ان كل موجود لا يخلو اما ان يكون ممكناً او واجباً لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو ان كان واجباً ثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعاً للدور والتسلسل وان كان ممكناً ولم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال لانه على تقدير انحصار الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلاً لانه اما ان يتحقق الممكن بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضاً ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الاحاد الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان فتعين الثالث واورد عليه بان الدليل منحصر في الاني واللمي والواجب سبحانه ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلاً انياً وهو غير مفيد لليقين واجاب عنه بعض المحققين تارة بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملاً على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر لها معلول للحال الاول وتارة بان ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلَّف على وجود المؤلِّف ووجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقاً وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولاً له ولان الموجودات باسرها بحيث لا يشذ عنها شيء ح يكون جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون تلك الجملة ايضاً ممكنة لاحتياجها الى اجزائها التي هي غيرها فلها علة لامكانها وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفسها لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزؤه لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه

وتعللہ وہو محال لیحتاج الجملۃ الی علۃ موجودۃ خارجۃ عن الجملۃ والموجود الخارج عن جمیع

الممکنات واجب لذاتہ فیلزم وجود واجب الوجود علی تقدیر عدمہ وہو محال فوجودہ واجب

اورد علیہ اولاً بان قولکم جمیع الموجودات باسرہا مشعر بالتناہی اذ غیر المتناہی لا یتصور

لکل حتی یحکم علیہ بالامکان وتناہی الممکنات انما ثبت بعد ثبوت واجب الوجود فاثبات واجب الوجود بتناہی

الممکنات مصادرۃ علی المطلوب فی الجواب ما اشرنا الیہ ان المراد بہ الممکنات بحیث لا یشذ

عنہا شیٔ وہو بہذا المعنے متصور سواء کانت افرادہا متناہیۃ او غیر متناہیۃ نعم تصور

کل فرد من الافراد الغیر المتناہیۃ مفصلا محال وثانیاً بانہ ان ارید بجملۃ الموجودات کل

کل واحد من الاجزاء فنختار ان علتہ داخلۃ فی السلسلۃ الذاہبۃ الی غیر النہایۃ بان یکون

فرد منہا معلولاً لما قبلہ وعلۃ لما بعدہ ولا ینتہی الی حد وان ارید بہ المجموع من حیث ہو مجموع

فلا نسلم ان لہ علۃ کیف وہو مرکب من الاجزاء المادیۃ والہیأۃ الاجتماعیۃ التی ہی الجزء الصوری

وہو لیس بموجود فی الخارج بل ہو امر عقلی کما فی العشرۃ والعسکر فلا یکون المرکب منہ ایضاً

موجوداً فی الخارج والجواب ان المراد بہ جمیع الاجزاء المادیۃ من حیث انہ جمیع بمعنے

انہ لا یخرج منہا فرد من الافراد الممکنۃ من غیر اعتبار الہیأۃ الاجتماعیۃ ولا ریب انہ لما کان

کل فرد من الممکنات محتاجاً الی علۃ کان جملتہا بحیث لا یخرج عنہ فرد ایضاً محتاجاً الی العلۃ

وتلک العلۃ یجب ان تکون مستقلۃ بالوجود والایجاد غیر محتاجۃ الی المؤثر والا کانت

ممکنۃ فلا یکون المجموع مجموعاً وثالثاً بانہ ان ارید بالعلۃ العلۃ التامۃ فنختار ان علۃ المجموع

نفسہ والعلۃ التامۃ لیست متقدمۃ علی المعلول حتی یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ اذ ہی مرکبۃ

من المادۃ والصورۃ وغیرہما ویمتنع تقدم المادۃ والصورۃ علی الماہیۃ لانہما نفس الماہیۃ واذا

امتنع تقدمہما علیہا امتنع تقدم العلۃ التامۃ علیہا لان امتناع تقدم الجزء یستلزم امتناع

تقدم الکل نعم کل واحد من اجزاء العلۃ التامۃ بانفرادہ متقدم علی المعلول ولا یلزم من تقدم

کل واحد تقدم الکل وان ارید بالعلۃ العلۃ الفاعلیۃ نختار ان علۃ المجموع جزء فان قلتم لا یجوز

ذلك لان علة المجموع علة لكل جزء منه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله قلنا لا نسلم
ان علة المجموع علة لكل جزء منه لم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه غنياً عن العلة او معللاً
بعلة اخرى ويكون ذلك الجزء علة للمجموع نعم علة الكل يجب ان يكون علة لبعض اجزائه
فيجوز ان يكون جزء الشيء علة لكله وعلة لبعض اجزائه وجوابه ان المراد بعلة مجموع الممكنات العلة الفاعلية فكل ممكن
لا بد له من علة مستقلة بالفاعلية والا لم يحصل فالمجموع المركب من احاد كل واحد منها ممكن لا تنفك عنها ممكن لا بد له من علة
مستقلة بالفاعلية لامكانه بمعنى انه اذا انتفت العلة انتفى المجموع بجميع اجزائه واذا وجدت وجد جميع اجزائه وتلك العلة يجب
ان تكون موثرة في كل احد من الاحاد التي تتركب عنها المجموع وجزء المجموع يمتنع ان تكون علة مستقلة اذ ليس مستقلاً بفاعلية كل
جزء منه والا لكان علة لنفسه ولعلله فان قيل القول بان العلة المستقلة بالفاعلية للمجموع يجب ان يكون موثراً في كل واحد من اجزائه
غير صحيح لانه منقوض بالمجموع المركب من الواجب والممكن فان الواجب موثر في المجموع بالمعنى
المذكور وليس موثراً في كل جزء منه لاستغناء الواجب عن الموثر يقال المجموع المركب من الواجب
والممكن ليس ذاتا احدية لها حكم مغاير لحكم هذا وذاك فليس المركب من الانسان والحجر انساناً
ولا حجراً ولا شيئاً آخر وكذا المركب من الجوهر والعرض ليس جوهراً ولا عرضاً ولا غيرهما
وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجباً ولا ممكناً وبالجملة هذا المركب ليس من اقسام
الموجود فلا يحتاج الى علة **فصل** في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته يعني ان
مصداق الوجود المطلق الفطري البديهي التصور ومطابق حمله نفس ذاته الحقة لا امر زائد
يقوم بها انضماماً او انتزاعاً فليس له ماهية ووجود كما ان الممكن له ماهية ووجود قائم به عارض له
بل ماهيته هو وجوده الخاص ومن ثمه تراهم يقولون الواجب لا ماهية له بل انيته ماهيته لان وجوده لو كان
زائداً على حقيقته ولم يكن نفس ذاته الحقة لكان عارضاً لها لامتناع الجزئية المستلزمة
للتركيب المستلزم للمحال وما قيل ان التركيب الممتنع في الواجب هو التركيب الخارجي
لانه موجب للافتقار في الخارج وهو موجب للامكان واما التركيب الذهني للواجب
تعالى فلا نسلم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن

لا یوجب الامکان اذ الممکن ہو محتاج فی وجودہ الخارجی الی غیرہ ضعیف جداً لان لا افتقار
مطلقاً ینافی الوجوب الذاتی علی انہ لا یمکن حصول ذات الواجب تعالے فی الذہن
اصلا اذ الحاصل فے الذہن لابد وان یکون قائماً بہ فیلزم ان یکون عرضاً محتاجاً الی
الذہن وکون الشیٔ الموجود بالوجود الناعتی غیر ممکن بل واجباً بالذات مما لا معنے لہ اصلا
ولو کان عارضاً لہا لکان الوجود من حیث ہو مفتقراً الی الغیر ای المعروض افتقار الحال
الے المحل فیکون ممکناً لذاتہ ضرورۃ ان کل ما ہو محتاج الے الغیر ممکن لذاتہ واذا کان ممکناً
فلابد لہ من مؤثر وذلک المؤثر ان کان نفس الحقیقۃ الواجبۃ یلزم ان تکون موجودۃ قبل الوجود
لان العلۃ الموجدۃ للشیٔ یجب تقدمہا علی المعلول بالوجود ولامتناع ان یلاحظ کون الشیٔ
مفیداً للوجود ما لم یلاحظ کونہ موجوداً فیکون الشیٔ موجوداً قبل نفسہ وان کان المؤثر غیر
تلک الماہیۃ یلزم ان یکون الواجب لذاتہ محتاجاً فی وجودہ الے الغیر وہو محال واعترض علیہ
الامام الرازی بانہ لم لا یجوز ان یکون علۃ الوجود ہی الماہیۃ من حیث ہی ہی وہی متقدمۃ لا بالوجود
کما ان الماہیۃ علۃ للوازمہا بذاتہا لا بالوجود ہا وکما ان ماہیۃ الممکن قابلۃ لوجودہ مع ان تقدم القابل
ایضاً ضروری واجاب عنہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بان کلامہ ہذا مبنی علے
تصورہ ان للماہیۃ ثبوتاً فی الخارج دون وجودہا ثم ان الوجود یحل فیہ وہو فاسد لان کون الماہیۃ
ہو وجودہا والماہیۃ لا یتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان یکون فی العقل منفکۃ من الوجود
فان الکون فے العقل ایضاً وجود عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان
العقل من شانہ ان یلاحظہا وحدہا من غیر ملاحظۃ الوجود وعدم اعتبار الشیٔ لیس اعتباراً
لعدمہ فان اتصاف الماہیۃ بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان الماہیۃ
لیس لہا وجود منفرد ولعارضہا المسمی بالوجود وجود آخر حتی یجتمع اجتماع المقبول والقابل
بل الماہیۃ اذا کانت فکونہا ہو وجودہا والحاصل ان الماہیۃ انما تکون قابلۃ عند وجودہا
فے العقل وفیہ نظر لان الماہیۃ الممکنۃ علی تقدیر کونہا معروضۃ للوجود وقابلۃ لہ لابد وان تکون

متقدمة على الوجود لان المعروض يجب تقدمه على العارض فيجب تقدمها بالوجود على الوجود
فيلزم تقدم الشئ على نفسه ولا يمكن القول بان الماهية المعروضة للوجود خال عن الوجود
والعدم لان الوجود على تقدير كونه عارضاً للماهية عرض حال فيها والعرض يجب تاخره
عن الموضوع بحسب الوجود ولما سبق ان الموضوع لابد وان يكون شيئاً متحصل القوام قد تمت
شيئيته قبل ان يحل فيه ذلك العرض فيلزم ما لزم وبالجملة على تقدير القول بكون الوجود
امراً زائداً عارضاً للماهية الممكنة لا محيص عن الاشكال وقد يستدل على هذا المطلوب
بوجوه اُخر منها انه لو كان له سبحانه ماهية كلية مغايرة للوجود صالحة للصدق على افراد
اُخر معدومة فتلك الافراد لا يمكن ان تكون واجبة لكونها معدومة فتكون ممكنة او مستحيلة
فيلزم كون الفرد الموجود ايضاً ممكناً او مستحيلاً اذ نسبة الماهية الى جميع الافراد على السوية
واعترض عليه اولاً بانه يجوز ان يكون له سبحانه ماهية كلية غير ممتنعة بنفس تصورها عن الاشتراك
بين كثيرين ويكون الوجود الخاص القائم بفرده الموجود من لوازم تلك الماهية الممتنعة
الانفكاك عنها فيكون الماهية المعراة عن ذلك الوجود الخاص اللازم ممتنعة في نفس الامر
اذ الملزوم المعرى عن اللازم محال فيكون فردها الموجود بهذا الوجود الخاص واجباً
وافرادها الاُخر ممتنعة وثانياً بانه يجوز ان يكون الكل ممكناً ولا يلزم منه خلاف المفروض
اذ المفروض ليس الا وجوب الطبيعة دون وجوب الافراد وامكان الافراد لا ينافي
وجوب الطبيعة كما لا يخفى ومنها ما قال بعض المدققين ان الوجود لو كان زائداً على الواجب
تعالى لم يكن في ذاته موجوداً بل يكون في حد ذاته معدوماً واورد عليه بانه ان اراد
بالعدم في حد ذاته عدم عينية الوجود وجزئيته فبطلان التالي مم وان اراد احتياجه في الوجود
الى العلة فالملازمة ممنوعة **فصل** في ان وجوب الواجب وتعينه نفس ذاته اما
الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائداً على ذاته لكان معلولاً لذاته والعلة ما لم يجب وجودها
استحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود بالذات

قبل نفسه وهذا محال ويمكن ان يقرر بان مصداق وجوب الوجود اما ان يكون نفس
حقيقة الواجب فيثبت المطلوب او يكون امرا زائدا عليها فهذا الامر الزائد اما منفصل عنها
فيكون الواجب حقيقة ذلك الامر الزائد دون الذات التي فرضت واجبة او منضم اليها
فيكون متأخرا عنها وجودا فتكون الذات واجبة قبل انضمام وجوب الوجود اليها
فلا يكون ذلك الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون منتزعا عنها فيجري الكلام
في منشأ انتزاعه فان كان منفصلا او منضما يبطل ببطلانهما وان كان نفس ذاتها ثبت
المطلوب واما الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على ذاته بان يكون ذاته نوعا مشتركا
بين الافراد متخصصة بالتشخصات العارضة لها لكان معلولا لذاته لما تقرر ان العلة ما لم تتعين
لا يوجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه وهو محال والحاصل ان الواجب
لذاته لكونه واجب التقرر ضروري الفعلية لا يمكن ان يكون ماهية كلية مبهمة متعينة بعروض
تشخص زائد على ذاته والا لم يكن مصداقا لوجوب الوجود بذاته لان الكلي مبهم والمبهم لا يمكن ان يكون
مصداقا لوجوب الوجود لان ما هو مصداق لوجوب الوجود بنفسه مصداق لوجوب التشخص فلا يكون التشخص العارض مناطا لتعينه
بل يكون متأخرا عن تعينه فيلزم تعينه قبل تعينه هف فثبت انه لا يمكن ان يكون الواجب معنى
نوعيا متشخصا بامر زائد واعلم انه كما لا يمكن ان يكون الواجب معنى نوعيا كذلك لا يمكن
ان يكون معنى جنسيا منقسما بفصول مقسمة غير داخلة في قوامه وذلك لان الفصل المقسم
يكون رافعا لابهام الجنس ومفيدا لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس نفس وجوب الوجود وتأكده
كان فصله المقسم المفيد لوجوده مفيدا لحقيقته فيكون داخلا في حقيقة الجنس مع كونه خارجا
عنها وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر الغالية وايضا كما هو مصداق وجوب الوجود بنفسه
يجب ان يكون بنفسه مصداق وجوب التشخص ضرورة ان التشخص اما عين الوجود
او مساوق له فعلى تقدير ان لا يكون مصداقا لوجوب التشخص لا يكون مصداقا لوجوب الوجود
فلا يكون الواجب لوجود جنسا ولا نوعا والا كان مبهما ولم يكن بنفسه مصداقا لوجوب الوجود

وبهذا ثبت كثير من المطالب العالية كما لا يخفى على المتفطن **فصل** في توحيد واجب الوجود بمعنى انه لا شريك له في وجوب الوجود والمشهور في الاستدلال عليه انا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود متمايزين بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في كل منهما او لا يكون وح اما ان يكون جزءا له او خارجا عنه لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان تمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لاشتراكه خارجا عن حقيقة كل منهما وهو مح لما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود بمعنى ان ذاته بنفس ذاته مصداق لحمله ومنشأ لانتزاعه بلا زيادة حيثية وانضمام امر فلا يرد ما قيل ان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون معنى اشتراك موجودين واجبي الوجود الا انه يظهر من كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة وذلك لان ذاته تعالى لما كانت بنفس ذاته مصداقا لحمل وجوب الوجود ومنشأ لانتزاعه من دون حيثية زائدة انضمامية او انتزاعية فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود الا بمعنى ان نفس ذاتهما بلا حيثية زائدة مصداق لحمل هذا المفهوم ومطابق لصدقه لا بمعنى ان حقيقة وجوب الوجود منصفة بكونها واجبة الوجود والا لم يكن حقيقة كل منهما وجوب الوجود لذاته ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما ح يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره فيكون الواجب ممكنا لذاته ولا سبيل الى الثالث ايضا والا يلزم كون التعين خارجا عن حقيقته وهو خلاف ما تحقق بالبرهان وايضا يلزم ح احتياج الواجب في تعينه الى الغير وهو ينافي الوجوب الذاتي واورد عليه بانه ان اريد بكون وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب ان مفهوم وجوب الوجود نفس ذات الواجب فهو باطل قطعا وان اريد به كون ذاته بنفس ذاته منشأ لانتزاع وجوب الوجود فنقول

يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ لانتزاعه
كما نقل عن ابن كمونة من انه يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه
مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود مشتركا
بينهما ومقولا عليهما قولا عرضيا واجاب عنه بعض المحققين من شراح هذا الكتاب بان مفهوم
واجب الوجود اما ان يكون مصداق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل من تينك الهويتين
من دون اعتبار حيثية زائدة خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا
الشقين مستحيلان اما الثاني فلانه يستلزم كون كل منهما ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما لا يكون
في حد ذاته واجبا بل بسبب عارض واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق
صدقه مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقائق متخالفة الذوات غير
مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليها نسبة المعاني المصدرية الذاتية
الى الماهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ان اشتراكهما
معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي عنه وكذا تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع عنه فان
الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع عن ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس
او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب
ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان
لذاتهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود
الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الوجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز
احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية
فلا بد ان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم تكن ذات كل منهما البسيطة فالتركيب
ينافي الوجوب الذاتي

فصل في ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته

اي ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له فهو واجب له ويتفرع عليه انه ليس له حالة منتظرة كمالية

غير حاصلة له بالفعل ويمكن حصولها فيه لاستلزامه تحقق الامكان الاستعدادي فيه وهو
من خواص الاجسام وهو مجرد ولان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية
فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك
الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان
كون الشيء علة لشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه ولو كان
كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب
مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود تلك الصفة لم
يكن حضورها من حضور غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير
وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته وعدمه واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن
الواجب لذاته واجبا لذاته هف اورد عليه بان غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون
وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته متعلقا بذلك الغير لانه ان اريد
باعتبار الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم
من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر
فبطلان التالي مم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال
جاز ان يستلزم محالا آخر اعني عدم كون الواجب واجبا ولذا قيل الاولى ان يقرر الحجة
المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط
اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة
وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو
ايضا محال لعين ما ذكر ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين
المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر
مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم

فيلزم بطلان المقدم ثم ههنا كلام وهو ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات
العارضة لذات الواجب تعالى لجريان الدليل المذكور فيها فيلزم ان يكون تلك
النسب واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تغيرها وتبدلها
مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متجددة متعاقبة خارجة
عن الذات والحق ان نسبة الواجب جل مجده الى جملة الممكنات نسبة واحدة والتجدد
والتعاقب ليس الا في الاشياء الواقعة في الزمان والمكان فجملة الممكنات بالقياس الى
ذات الواجب سبحانه في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم كما قال الشيخ في التعليقات
الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان فاذا كان شيء مالم يكن في وقت
فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة
حدث فيها صورة هناك وليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا يحدث
وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا **فصل** في ان الواجب لذاته لا يشارك
الممكنات في وجوده اعلم انهم اختلفوا في الوجود اختلافا عظيما فمنهم من زعم ان الوجود
مشترك زائد في الواجب والممكن جميعا ومنهم من زعم ان الوجود شخص واحد موجود بذاته
مباين للممكنات مباينة ذاتية وانما يطلق الموجود على الممكنات بانتسابها اليه
كما يطلق المشمس على الماء بانتسابها الى الشمس وذهب البعض الى انه حقيقة مشتركة
مشككة بالكمال والنقصان فاكملها هو الواجب ودونه وجود الجواهر المفارقة ومادونه
وجود الجواهر الاخر على تفاوت مراتبها ومادونه وجودات الاعراض المتفاوتة بالكمال
والنقصان وذهب المشاؤون الى انه مشترك زائد في الممكنات وعين في الواجب
سبحانه واختاره المص فوجب عليه ابطال كون الوجود بمعنى واحد نوعي مقولا على
وجود الواجب وعلى وجود الممكنات على سبيل التواطي ولذا قال لانه لو كان يشاركه
للممكنات في وجوده فالوجود المطلق من حيث هو اما ان يجب له التجرد عن العروض للماهية

اعما الا التجرد او لا يجب له شئ منهما فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات

غير عارض للماہيات اذ على تقدير اتحاد الملزوم لا يمكن ان يكون اللوازم متخالفة وهو مح

لا نا نعقل المسبع مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشئ

الواحد معلوماً ومشكوكاً في حالة واحدة ههنا كلام من وجوه الاول ان المدعى ان الوجود

مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً زائد على الماہية الممكنة واللازم مما ذكرتم ان الوجود

الخارجي زائد وان قيل انا نعقل الماہية ونشك في وجودها الذهني يقال تعقل الماہية

عبارة عن وجودها في الذهن الا ان يقال حصول الشئ غير تصوره والاول غير مستلزم

للثاني فيمكن ان يعقل الماہية عند ما يشك في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن

ام لا ولذا احتيج في اثبات ان التعقل عبارة عن صورة المعقول الى دليل فتحقق ان الماہية

قد تعقل مع الشك في وجودها الذهني لان وجودها الذهني وان كان لازماً للشعور لكن

الشعور به ليس لازماً للشعور بها الثاني ان هذا الدليل غير منتج لان حاصله ان ماہية الممكن

معلومة ووجودها غير معلوم لانه مشكوك فيه وهذا قياس من الشكل الثاني والاوسط فيه

غير متكرر لان المعلوم في الصغرى بمعنى المتصور وفي الكبرى بمعنى المصدق اي ماہية الممكن

متصورة ووجوده غير مصدق بثبوته لها فلا يكون منتجاً واجيب بان المعلوم في الصغرى

ايضاً بمعنى المصدق اذ المراد ان الماہية غير مشكوك في ثبوتها لنفسها اي يصدق بثبوتها

والوجود مشكوك في ثبوته اي غير مصدق في ثبوته لها فيتحد الاوسط الثالث ان هذا اثبات

للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي لان المدعى ان وجود كل ممكن زائد عليه فالدليل

على تقدير صحته لا يفيد المطلوب نعم لو كان المراد نفي مذهب من يقول ان وجود كل

شئ عينه لتم اذ يكفي في ابطال الموجبة الكلية السلب الجزئي الرابع ان هذا الدليل

انما يتم اذا كانت الماہية معقولة بالكنه وهو ممنوع وفيه ان تصور بعض الماہيات بالكنه الاجمالي

مما لا شك فيه كما صرح به بعض المدققين ﴿ ان وجب له اي للوجود التجرد والعروض للماہية

لما كان وجود الباري تعالى مجرداً هف وان لم يجب له شئ منهما لكان كل منهما اى التجرد

واللاتجرد ممكناً له فيكون كل منهما بعلة فيلزم افتقار واجب الوجود فى تجرده الى الغير فلا يكون

ذاته كافية فيما له من الصفات هف ههنا كلام وهو ان الوجود ان اقتضى التجرد كان كل
موجود مجرداً لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنها فيكون وجود الممكن ايضاً
مجرداً عن الماهية وان اقتضى اللاتجرد يكون وجود الواجب ابداً وان لم يقتض شيئاً منهما فيكون عرض كل منهما بسبب
منفصل فيحتاج الواجب فى وجوده الى منفصل هف فثبت ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب
ايضاً والجواب عنه على ما قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ان الوجود مقول بالتشكيك
فانه يقع على العلة والمعلول بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولية وعدمها وعلى
القار وغير القار كالجوهر والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة
لان وجود الواجب علة لوجود الممكن ومقتضى لذاته وازلى وابدى بخلاف وجود الممكن
والمقول بالتشكيك على اشياء مختلفة لا يكون ماهية ولا جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية
لا يختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضاً خارجياً لازماً او مفارقاً كالبياض مثلاً المقول
على بياض الثلج والعاج لا على السواد فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية فيهما بل لازم ايا هما من
خارج فالوجود الواقع على وجود الواجب ووجود الممكن عارض لهما ويقع عليهما وقوع لازم
خارجى غير مقوم ووجود اهما مختلفان بالماهية والمختلفان بالماهية المشتركان فى عارض
يجوز ان يختلف احكامهما فيجوز ان يكون وجود الواجب مقتضياً للتجرد دون وجود الممكن
اذ التساوى فى العوارض لا يوجب التساوى فى المعروضات **فصل** فى ان الواجب

عالم لذاته لانه مجرد عن المادة قائم بذاته وكل مجرد عن المادة كذلك فهو عالم بذاته لان ذاته

حاصلة اى حاضرة عنده غير غائبة عنه والعلم هو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادة
ولواحقها عند المدرك فالبارى عالم بذاته والحاصل ان الواجب سبحانه مجرد عن المادة
وغواشيها كما سبق بيانه وكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته لان حقيقة التعقل انما هو حضور

المجرد للمجرد وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاضرة عند ذاته غير غائبة عنها بالضرورة
فاذن كل مجرد يعقل ذاته لان مدار العاقلية على كون الشيء قائماً بنفسه مع التجرد عن المادة
وغواشيها ومدار المعقولية على كون الصورة الحاضرة عند المدرك مجردةً فاذا كان الشيء
قائماً بنفسه ومجرداً عن المادة وغواشيها فقد تحقق ما هو مناط العاقلية والمعقولية فوجب
كون الشيء المجرد القائم بذاته معقولاً لذاته ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلم يستدعي
نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بينهما فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة
اصلاً فلا يمكن ان يعلم المجرد ذاته دفعها بقوله هداية تعقل الشيء بذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل
والمعقول بالذات بل يكفي التغاير الاعتباري لان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عند العالم
وهذا اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير بالذات ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم
لان الاعم لازم للاخص ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فالباري تعالى
باعتبار كونه معلوماً مغاير لذاته باعتبار كونه عالماً وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق
النسبة والتحقيق ان تعقل الشيء بذاته لا يقتضي التغاير اصلاً بل هو عبارة عن عدم غيبة
الشيء عن نفسه بمعنى ان الادراك ليس بامر زائد بل هو نفس ذاته بلا تغاير اصلاً قال الشيخ
في التعليقات كون الباري تعالى عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته لا يوجب اثنينية في الذات
ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير
في ترتيب المعاني والغرض المحصل منها شيء واحد وبالجملة العاقل والعقل والمعقول في
علم الواجب سبحانه بل في علم النفس بذاتها ايضاً وان كانت متغايرة بحسب
المفهوم لكن ذلك لا يقتضي تغايرها في الوجود والمصداق فالهوية الواحدة البسيطة
مصداق لحمل تلك المفهومات المتغايرة وهي واحدة بالذات ولان كل واحد من
الناس يعقل ذاته بذاته والا لكان للانسان احدهما عاقل والآخر معقول يعني ان
كل واحد من الناس يعقل ذاتها وليس لكل منها ذاتان ذات عاقلة وذات معقولة

بل لكل منها ذات واحدة فاذا كان عاقلاً لذاتها فلا بد ان يكون المعقول منهما
هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للاضافة قال الشيخ في التعليقات
انا نعلم يقيناً ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة
هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها او نعقل ذلك بقوة اخرى فيكون
لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية
فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فالعاقل لا يجب ان يكون عاقل شئ
آخر كما ان المعقول لا يوجب ان يكون معقول شئ آخر فصل في ان الواجب لذاته
عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون
عالماً بالكليات اما الصغرى فقد مر ذكرها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن بالامكان العام
ان يعقل وهو بديهي لا اخفاء فيه وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات
لا محالة لان الصور العقلية لا تضاد فيها فاذا امكن ان يعقل كل منها على الانفراد يمكن تعقلها
على الاجتماع فيمكن ان يقارنه في العقل سائر صور المعقولات لان التعقل عبارة عن حصول
ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع غيره من الماهيات يكون الجميع حاصلاً في العقل
فكل مجرد يمكن ان يقارنه سائر المعقولات في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات
في العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته مطلقاً سواء كانت تلك المقارنة في
العقل او في الخارج فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة يعني استعدادها متقدمة
على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم
على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
ولا تتوقف هي عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
ولا يتصور مقارنة المعقولات للمجرد القائم بذاته الا بان يحصل فيه المعقولات حصول الحال في المحل وذلك لانه

اذا كان قائم الذات امتنع ان يكون مقارنا للغير بحلوله فيه او حلولها في ثالث والمقا
تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة
وهي صحة مقارنة للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال المحل
وكل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة
ذلك الغير للموجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يجب للواجب الوجود وكذا الكل مجرد بالامكان العام يجب وجوده له اذ لو لا لكان
له حالة منتظرة هف قيل الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب
الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف الحصول على استعداد
مادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عاقل بالكليات وهو الكبرى
في القياس الاصل ولو جعل المص الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات
لينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات
وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى آخر الدليل
لكان له وجه ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة
القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو عن تشويش واضطراب ثم ههنا كلام
من وجوه منها انا لا نسلم ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا فان واجب الوجود لذاته مجرد مع
ان حقيقته غير معلومة للبشر وكذا حقيقة المفارقات فكيف يدعى الضرورة في هذه المقدمة
ومنها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع واجيب عنه بان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام
وشيء زائد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته مقدما
على العام كما في العرضيات وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده ومنها ان اللازم من المقارنة

فی العقل صحۃ المقارنۃ المطلقۃ فی ضمن ہذا الخاص فجاز ان یصح لذات المجرد المقارنۃ
فی ضمن ہذا الخاص فسقط ان ذات المجرد بحیث لا یقبل الا ہذہ المقارنۃ الخاصۃ اعنی
المقارنۃ العقلیۃ فاذا وجد فی الخارج امتنعت المقارنۃ المطلقۃ لانتفاء شرطہا الذی
ہو الوجود الذہنی او لوجود مانع لہا الذی ہو الوجود الخارجی وعلی التقدیرین لم یصح المقارنۃ
بینہما اذا کان المجرد موجوداً فی الخارج قائماً بذاتہ واجیب بانہ اذا جاز اتصاف العام
بشیئ ولو فی ضمن الخاص جاز اتصافہ بذلک الشیئ لذاتہ الا لمانع خارج عن ذاتہ او کل ما
یمتنع علی طبیعۃ لذاتہا یمتنع علی کل فرد من افرادہا مطلقاً والامور الخارجیۃ عن ماہیۃ الجنس
اللازمۃ لہا انما تلحقہا من جہۃ المادۃ واستعدادہا فما لا یکون مادیاً یمتنع علیہ ذلک ومنہا
ان ما ذکر فی امتناع توقف صحۃ المقارنۃ المطلقۃ علی المقارنۃ العقلیۃ بعینہ یدل علی
امتناع تعین صحۃ المقارنۃ المطلقۃ بالنسبۃ الی ہذہ المقارنۃ الخاصۃ وہو حلول المعقولات
فی المجرد القائم بذاتہ فیلزم احد الامرین اما فساد ذلک الدلیل او بطلان ہذہ المقدمۃ
واجیب عنہ بانہ ما ادعی احد توقف صحۃ المقارنۃ المطلقۃ علی ہذا النحو من المقارنۃ الحلولیۃ
حتی ینتقض بہ الدلیل المذکور بل یکفیہم صحۃ ہذہ المقارنۃ بالنظر الی طبیعۃ المقارنۃ المطلقۃ
من دون توقف المقارنۃ المطلقۃ علیہا واعلم ان ما ذکرہ المص علی تقدیر صحتہ یدل
علی ان الواجب سبحانہ یعقل الاشیاء بحصول صورہا فیہ کما ہو المفہوم من کلام الشیخ
فی الشفاء والاشارات قال فی الشفاء اعلم ان المعنی المعقول قد یوخذ من الشیئ
الموجود کما عرض ان اخذنا عن الفلک بالرصد والحس صورتہ المعقولۃ وقد تکون الصورۃ
المعقولۃ غیر ماخوذۃ عن الموجودۃ بل بالعکس کما انا نعقل صورۃ بنائیۃ نخترعہا ثم تکون تلک الصورۃ
المعقولۃ محرکۃ لاعضائنا الی ان نوجدہا فلا تکون وجدت فعقلناہا ولکن عقلناہا
فوجدت ونسبۃ الکل الی الاول الواجب الوجود ہو ہذا فانہ یعقل ذاتہ وما یوجبہ ذاتہ
ویعلم من ذاتہ کیفیۃ الخیر فی الکل فتتبع صورتہ المعقولۃ صورۃ الموجودات علی النظام المعقول

عنده لا على انها تابعة له اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً وقال في الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلاً كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ومحصله ان صور الاشياء قبل وجودها مرتسمة في ذات الباري سبحانه وهو علمه الفعلي فعلمه بالاشياء عبارة عن صورها المرتسمة في ذاته قبل وجودها ثم اورد على نفسه بانه على تقدير ارتسام الصور في ذاته يلزم التكثر في ذاته لان الصور الكثيرة متقررة في ذاته فلا يكون الواجب سبحانه واحداً حقاً بل يكون مشتملاً على كثرة واجاب عنه بما محصله ان الواجب لما عقل ذاته بذاته وكان في ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مرتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تنثلم بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه هذا ما افاده المحقق الطوسي في تقرير كلامه ثم قال ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك

مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل
والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً عن التزام هذه المعاني والمص اراد ان
يجيب عن بعض هذه الايرادات فقال فان قيل لو كان الباري تعالى عالماً بشيء
وارتسمت فيه صورته لكان فاعلاً لتلك الصورة لامكانها وقابلاً لها لقيامها به وهو
مح لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء التصوري
والاول غير الثاني لامكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر فيلزم التركيب قلنا
لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعداً للشيء التصوري ومفيداً له وهذا لان معنى كونه
مستعداً انه لا يمتنع لذاته ان يتصور ومعنى كونه فاعلاً انه مقدم بالعلية على تلك الصور فلم قلتم
انهما متنافيان محصل هذا الجواب ان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلاً
وقابلاً هو القبول بمعنى الانفعال التجددي وهو من باب الاستعداد والقبول بهذا
المعنى لا يمكن ان يجتمع مع الفعل فيمتنع ان يكون القابل بهذا المعنى فاعلاً واما القبول بمعنى
مطلق الاتصاف بشيء فانه يجوز ان يجتمع مع الفعل فلا مضايقة في كون القابل بمعنى
الموصوف فاعلاً والمراد ههنا بالقبول هذا المعنى لا المعنى الاول والاستعداد الواقع
في عبارة المص وان كان ملائماً للمعنى الاول لكن المراد به المعنى الثاني والامر في
الالفاظ بعد وضوح حقيقة الحال هين وصما قيل حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب
لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس
الى الصورة فليس بشيء لانه اذا كان الاضافتان عارضتين له فلا يكون صدورهما الا بجهتين
مختلفتين فاما ان يتسلسل لا الى نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى فيلزم التركيب
والتحقيق انه يلزم على تقدير القول بارتسام الصور في ذاته تعالى ان لا يكون الصادر
الاول هو العقل الاول ثم العقل الثاني والفلك الاول الى آخر ما ذكروا كما يجيء بيانه

بيانه ان شاء الله تعالى انه يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شئ بواسطة صورته من غير لزوم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى وايضاً يلزم على هذا التقدير استكماله تعالى بالغير لكون العلم زائداً على نفس الذات وكونه عارياً فى حد نفسه عن كمال العلم ويورد الاعتراض على هذا المذهب بوجوه شتى ذهب الشيخ المقتول الى ان علمه تعالى بحضور الممكنات عنده تعالى وانكر العلم الفعلى المقدم على الايجاد ويرد عليه انه يستلزم ان لا يكون البارى سبحانه خالقاً بالعناية والارادة وقد التزم والحق ان العالم وما اودع فيه من الحكم والمصالح اعدل شاهد على ان خالقه حكيم ابدعه بالعناية والارادة وذهب المحقق الطوسى الى ان صور الاشياء حاصلة فى العقل الاول وهو مع ما فيه حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهو مناط العلم الواجب سبحانه بالاشياء ويرد عليه ورودا ظاهراً انه يلزم ح ان لا يكون العقل الاول مخلوقاً بالعناية والارادة وايضاً يلزم الاستكمال بالغير كما لا يخفى على من له فهم سليم ومن اعتقد ان علم البارى بالاشياء نفس ذاته اعلم ان المتاخرين ذهبوا الى ان له تعالى بالاشياء علمين الاول العلم المتعلق بها قبل وجودها وهو العلم الفعلى السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى ويسمى هذا العلم بالعلم الاجمالى لا لكون المعلومات منكشفة اجمالاً بل لكون مبدء الانكشاف فيه امراً واحداً بسيطاً والثانى علمه المتعلق بها بعد وجودها وهو علم حضورى بحضور جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهو علم تفصيلى ومنشاء الانكشاف فيه نفس ذوات الاشياء الحاضرة عنده تعالى وبينوا كيفية هذا الاجمال بان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة وهى بنفس ذاتها منشاء لانكشاف الاشياء كلها على سبيل التفصيل فذاته بمنزلة الصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكانه اجمال وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال فى الحد والمحدود وهو كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال فى غير ذلك اى عدم تميز الشئ عند العقل عن جميع ما عداه بل معناه مثل ان يكمن بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم الكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئاً بعد شئ الى

ان تملأ دستة كاغذ وبعضهم مثل العلم الاجمالي بالنواة والشجرة فكما ان النواة مع بساطتها
ينطوي على جميع ما في الشجرة كذلك هذا النحو من العلم الاجمالي ينطوي على العلم التفصيلي والحق
ان هذه التمثيلات لا يمكن ان يكون مقياسًا تامًا لعلم الواجب سبحانه لان ما حصل عند المناظرة
قبل التفصيل ليس الا ملكة الاقتدار على التفصيل فلا كمال تميز فيه وكذلك ليس في النواة
شيء من اجزاء الشجرة نعم فيه قوة لان تصير شجرةً بخلاف ما نحن فيه اذ القوة في علم الباري
سبحانه محال واورد عليه بوجوه منها ان ذات الباري سبحانه بسيط من كل وجه ليس فيه
شائبة الكثرة اصلا والواحد من حيث هو واحد لا يصح ان يكون منشأً لانكشاف الكثرة على
وجه الامتياز والانحياز فمن اعتقد ان علم الباري سبحانه بالاشياء نفس ذاته فقد اعتقد
نفي العلم بها بالحقيقة والقول بانه يجوز ان يكون الواحد منشأً لانكشاف الكثرة بجهات
متكثرة غير نافع اذ حينئذٍ لا تكون الذات الواحدة من حيث هي كذلك منشأً للانكشاف
حقيقةً وايضًا تلك الجهات اما امور منضمة الى الواجب تعالى او امور منفصلة عن ذاته
او امور منتزعة عنها على الاول والثاني لا يكون ذاته سبحانه منشأً للانكشاف بل يرجع
الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ واختاره المص او الى
مذهب افلاطون الالهي وعلى الثالث يجري الكلام في منشئها فالمنشأ اما ذات الواجب
سبحانه فيلزم انتزاع الكثرة عن الواحد من حيث هو واحد او شيء آخر فيجري الكلام
فيه واجيب عنه بان ما ذكرتم مجرد استبعاد محض لم لا يجوز ان تكون الذات الواحدة منشأً
لانتزاع امور متكثرة كما قالوا ان الذات الواحدة الحقة منشأ لانتزاع القدرة والارادة
وغيرهما من الصفات فيجوز ان تكون الذات الواحدة منشأً لانكشاف الكثرة ومنها ان
الممكنات مباينة لذات الواجب سبحانه مباينةً تامةً فلا وجه لانكشافها بحضور ذات
واحدة بسيطة من كل وجه واجيب بانه يجوز ان يكون لذات الباري خصوصية مع كل
واحد من الممكنات وبها تنكشف الاشياء عنده كشفًا تفصيليًا وتلك الخصوصيات امور انتزاعية

بمنشاء انتزاعها نفس ذات الواجب تعالى وهذا الجواب في غاية السخافة قد بينا وجه سخافته
في حواشينا المعلقة على حواشي الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية ومنها انه لو كانت
الممكنات منكشفة عنده تعالى في مرتبة ذاته لكانت متميزة ضرورة ان العلم يساوق التميز
مع انه لا تميز للمعدوم المحض ومنها انه على هذا التقدير يصدق الموجبة القائلة الممكنات
معلومة من دون وجود الموضوع مع ان الموجبة مطلقاً يستدعي وجود الموضوع ولقد اجابوا
عن هذه المحاذير بوجوه سخيفة ليس شيء منها قابلاً للتعويل وذكرها في هذا المقام يوجب
الاطناب والتطويل ونعم ما قال الشيخ في بعض رسائله انه ليس الى هذا المطلب العالي مطمع
لا سيما في دار الغرور فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقربون والانبياء والاولياء
العارفون عن الوصول اليه الا من فضله الله تفضيلا فان اردت لمعة من ذلك فجاهد نفسك
وتفكر في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث تطمئن به **فصل** في ان الواجب
لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي لانه يعلم اسبابها علماً تاماً فوجب ان يعلمها كما هي
عنها لذاتها وذلك لان الكل معلول للواجب سبحانه وهو علة للكل وعالم بذاته والعلم
بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول فوجب ان يكون الواجب سبحانه عالماً بالجزئيات
كما انه عالم للكليات لكن لا يدركها اي الجزئيات المتغيرة مع تغيرها والا لكان يدركها
تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يعلم انها معدومة غير موجودة يعني لو كان الواجب
تعالى عالماً بالجزئيات المتغيرة لزم تغير علمه بتغير الجزئيات واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان زيداً مثلاً اذا وجد في الدار وتعلق علمه بوجوده في الدار فبعد خروجه عنها
ان يبقى العلم الاول يلزم انقلاب العلم جهلاً لان زيداً اذا لم يكن موجوداً في الدار وتعلق
علمه تعالى بكونه موجوداً في الدار كان ذلك العلم غير مطابق وهو الجهل فيلزم التغير
في علمه وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيكون لكل منهما اي لكل من وجود
زيد وعدمه صورة عقلية علىحدة وواحدة من الصورتين مع الثانية فيكون واجب الوجود

متغير الذات بل يعلم الجزئيات المتغيرة على وجه كلي اورد عليه بانهم زعموا ان العلم
التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة
وادعوا انتفاء علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وبل هذا الا تناقض
فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب سبحانه كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه
بها وقد التجؤا لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب
العلوم الظنية فانهم يخصون قاعدتهم لموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية
واجيب عنه بان هذا افتراء على الحكماء من جماعة من المتاخرين ومبنى ذلك اما
انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات
معلومة له بطبائعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض
الشركة الا بواسطة امر مخصص منضم اليه يسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية كلية فما لم يدرك
ذلك الامر المخصص كان الادراك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل
عدم اطلاعه على ذلك الامر المخصص واما للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم
اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك بعكس
النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان عنده منحصرا
في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا ريب
وهم براء عن هذه الافتراءات اما عن الاول فلان الشيخ قال في التعليقات الاول
يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه المودية اليه الموجبة
له وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء من الاشياء
ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء واما عن الثاني فلان مناط الكلية
والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت بين المدرك فهما ينشآن من اختلاف نحوين
من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون

جزئیاً وکل ما یدرک بطریق التعقل یکون کلیاً سواء کان من جهتہم ہذا حقاً او باطلاً فہم یثبتون
علمہ تعالی بجمیع الامور الممکنۃ الموجودۃ ولکن علی وجہ لایمنع الشرکۃ وکما ان کثیراً من الصفات
التی فی حق غیرہ کمال فی حقہ نقص تعالیہ عن صفات المادیات من حیث مادیتہا ککـ
الاحساس والتخیل نقص فی حقہ وہم نفوا عنہ الاحساس والتخیل لا العلم بشئ من المحسوسات
فلا یتجہ تکفیرہم بہذا القدر واما عن الثالث فلان العلم بالمتغیر لا یلزم ان یکون متغیراً
کما ان العلم بالمحسوس لا یلزم ان یکون احساساً وانت تعلم ان علم الجزئی علی وجہ کلی یستلزم
ان لا یعلم خصوصیات الجزئی بل انما یعلم من حیث انہ ماہیۃ متخصصۃ باوصاف تخص جملتہا
بواحد جزئی وان لم یمنع نفس تصورہا من وقوع الشرکۃ ولا یخفی انہ یستلزم جہل بالجزئی
من بعض الوجوہ تعالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً وہنا قضیۃ لما ذہبوا الیہ من ان
الکل معلول للواجب العالم بذاتہ والعلم التام بخصوصیۃ العلۃ یستلزم العلم التام بخصوصیۃ
المعلول ظاہر واعلم ان المصنف مثل ما علم الجزئی علی الوجہ الکلی بقولہ کما تعلم الکسوف الجزئی
بعینہ بانک تقول فیہ انہ کسوف یکون بعد حرکۃ کوکب کذا کالقمر مثلاً من موضع کذا شمالیاً
ای حال کونہ واقعاً فی ناحیۃ القطب الشمالی بصفۃ کذا مثل کونہ فی عقدۃ الراس والذنب
وہکذا الی جمیع العوارض الکلیۃ مثل انہ واقع فی ساعۃ کذا بعد مدۃ کذا لکنک ما علمتہ جزئیاً
لان ما علمتہ لا یمنع الحمل علی کثیرین لان ما علمتہ متصفۃ بصفات کلیۃ والمتصف بصفات
کلیۃ وان کان منحصراً فی شخص واحد لکنہ لا یمنع الشرکۃ بین کثیرین بمجرد تصورہ قال الشیخ
فی التعلیقات ہذا الکسوف الذی یکون بہذہ الاسباب وان کان شخصیاً فانہ قد یتصور
کلیاً من جہۃ اسبابہ فیکون نوعاً مجموعاً فی شخصہ فالعلم المستند الیہ لا یتغیر وہذا العلم الکلی
غیر کاف للعلم بوجود ذلک الکسوف المتشخص فی ذلک الوقت ما لم ینضم الیہ المشاہدۃ
والتخییل فلا یجوز ان یحکم فی ہذا الآن بوجود ہذا الکسوف اولاً وجودہ الا ان تعرف جزئیات
الحرکات بالمشاہدۃ الحسیۃ ولما لم یکن الحاصل فی علم اللہ تعالی سوی ما ذکرنا لم یعلم الجزئیات

الاعلی وجہ کلی غیر متغیر فصل فی ان الواجب مرید للاشیاء و جواد اما ارادتہ

فلان کل ما ہو معلوم عند المبدء وہو خیر غیر مناف لماہیتہ فائض من ذات المبدء
وکمالہ المقتضی لفیضانہ فذلک الشئ مرضی لہ نہذا ہو الارادۃ تقریرہ ان ارادۃ اللہ تعالی
عند الحکماء عین علمہ بانہ کیف ینبغی ان یکون نظام الوجود حتی یکون علی الوجہ الاکمل ویسمی
بالعنایۃ فان العنایۃ عندہم علی ما قال الشیخ فی الاشارات ہی احاطۃ علم الاول بالکل
وبما یجب ان یکون علیہ الکل حتی یکون علی احسن النظام وبان ذلک واجب عنہ وعن
احاطتہ بہ فیکون الوجود وفق المعلوم علی احسن النظام من غیر انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق فعلم الاول بکیفیۃ الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر
فی الکل ولما کان علمہ تعالی فعلیا وعلمہ بالجزئیات انما ہو علی وجہ کلی فاذا علم ذاتہ وعلم
نظام الخیر الموجود انہ کیف یکون فذلک النظام یکون لا محالۃ کائنا مستفیضا بناء
علی ان علمہ فعلی وہو خیر غیر مناف لذات المبدء الاول فعلمہ تعالی بفیضان نظام الخیر
عنہ وانہ غیر مناف لذاتہ ہو ارادتہ لذلک ورضاہ وہی الارادۃ الازلیۃ التی ہی سبب
للکفایۃ الابدیۃ واما جودہ قال الشیخ فی الاشارات اتعرف ما الجود الجود ہو افادۃ ما ینبغی
لا لعوض فلعل من یہب السکین لمن لا ینبغی لہ لیس بجواد فلعل من یہب لیستعیض معاملا
فلیس بجواد ولیس العوض کلہ عینا بل وغیرہ حتی الثناء والمدح والتخلص من المذمۃ والتوصل
الی ان یکون علی الاحسن او علی ما ینبغی فمن جاد لیشرف او لیحمد او یحسن بہ یفعل فہو مستعیض
غیر جواد واعترض علیہ الامام بوجوہ منہا ان القصد الی ایصال الفائدۃ الی الغیر
لو لم یکن معتبرا فی الجود لوجب ان یقال للحجر الذی سقط من سقف ووقع علی راس عدو
انسان فمات ذلک العدو انہ جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنہ لا لعوض واجاب عنہ المحقق الطوسی
بان الجواد انما یکون من یصدر عنہ الجود بالذات لا بالعرض وہہنا ما ینبغی لم یصدر عن الحجر
بالذات لان الحاصل منہ بالذات ہو حرکتہ الطبیعیۃ وہی استفادۃ کمال منہ لنفسہ لا ایصال

كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقاً والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع
على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب
آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضياً
لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض ومنها ان الدواء المصلح للبدن
او المزيل للمرض يفيد صحة البدن وازالة المرض ولا ريب ان صحة البدن وازالة
المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم كون الدواء جواداً واجاب عنه المحقق الطوسي
بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة
وازالة المرض وكذا حال سائر انفعالات الطبيعة فان كل فاعل طبعي يفعل شيئاً وذلك
الفعل كمال له بالذات ولغيره بالعرض واورد عليه المحاكم بانه هب ان افادة الدواء
بالقياس الى الصحة وازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية
الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر موثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جواداً
بالنسبة الى تلك الصفة الحادثة في البدن ثم قال والحق ان القصد معتبر في مفهوم الجود
وان سلم انه لا يعتبر القصد في مفهوم الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيد وهو مفقود
اصلاً فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد او شوق الى الكمال او لا فعلى الثاني لانه نظام الخير
في الوجود فهو جواد الاشياء على ما ينبغي لا لعوض وشوق والاول محال لما بينا ان الواجب الوجود
ليس له حالة منتظرة والقسم الثاني حق فهو الجواد يعني ان صدور الممكنات عن الواجب
جل مجده لا يمكن ان يكون على سبيل قصد وشوق الى الكمال والا لزم كونه مستكملاً بالغير
وهو محال واذا لم يمكن فعله بقصد وشوق لكمال فيكون صدور الكل عنه بمحض عناية على
مخلوقاته وهي عبارة عن تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى
مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات وهو لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك

التر تيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وبهذا ظهر انه تعالى موجب بالذات
لا بمعنى ان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من قوى الطبائع الجسمانية كاحراق النار
واشراق الشمس بل على معنى انه تام في الفاعلية فيجب عنه ما تم استعداده للوجود
من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض
المطلق ثم انه لما ثبت عندهم ان ارادته تعالى عبارة عن علمه بالنظام الاكمل الذي
سموه بالعناية قالوا القضاء عبارة عن علمه الازلي وعنايته المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص باحسن ما يمكن ايجاده اذ لو امكن احسن منه ولم يفعله لم يكن علمه محيطا
بجميع الكليات والجزئيات وان علمه ولم يفعل لم يكن جوده شاملا لجميع الممكنات والقدر
عبارة عن تعلق تلك العناية بالاشياء في اوقات حصولها ثم قالوا ان دخول الشر
في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات لان الشيء اما خير محض او الخير غالب عليه او الخير
والشر فيه متساويان او الشر غالب عليه او شر محض والاول والثاني منحصران اما تحقق
الاول فظاهر لان العناية الازلية والحكمة الالهية التي هي منبع الخير والجود تقتضي حصوله
كالعقول والافلاك الغير المتغيرة واما الثاني فالحكمة تقتضي وجودها ايضا لان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل لا يليق بالحكيم ضرورة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
واما الاقسام الباقية فغير متحققة اذ الحكمة لا تقتضي وجودها فظهر ان الخير مراد لذاته والشر
المكروه لذاته مراد بالعرض اذ لا يمكن تنزيه ما في هذا العالم عن الشرور بالكلية الفن الثالث

في الملائكة وهي العقول المجردة باصطلاح الفلسفة وهي تشتمل على اربعة فصول الفصل

الاول في اثبات العقل وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الواحد لانه بسيط
لا تكثر فيه بوجه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا الواحد كما مر وذلك الواحد اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا تفصيله ان الممكن اما جوهر او عرض والجوهر ان
كان حالا في جوهر آخر فصورة وان كان محلا له فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان

نصف نسخ

كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل فالواحد الصادر
عن المبدء الاول اما ان يكون هيولى او صورة او جسماً او عرضاً او نفساً او عقلاً والثاني تعين
للجسم لان كونه كثيراً ظاهر جداً لا جائز ان يكون الصادر عن المبدء الاول هي الهيولى
لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة ولو كانت هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود
على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة لعلة الهيولى وايضاً المعلول الاول يجب
ان يكون علة ومؤثراً فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التاثير بل من شانها القبول
فقط ولا جائز ان يكون صورة لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولى لما مر من ان كونها علة
فاعلية موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شئي في الخارج الا بعد كونها
موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمتشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر
ان المادة علة قابلة لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هي الصورة لزم تقدمها
بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها ولا يجوز ان يكون عرضاً لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر
ضرورة ان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولاً اول لكان علة او شرطاً
لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان يكون نفساً والا لكان فاعلاً قبل وجود الجسم
وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام يعني ان فعل النفس يحتاج الى الآلة
المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هي النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة
ضرورة كون المادة معلولاً لها اما بواسطة او بلا واسطة فتدور فتعين ان يكون المعلول الاول
عقلاً وهو المطلوب ورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان الواجب واحد من جميع الجهات
بل له جهات اعتبارية كالسلوب والاضافات ويجوز ان يكون تلك الجهات
شروطاً للتاثير فيتعدد آثاره كما انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة
عن الواحد في المعلول الاول كايجاده ووجوده واذا جاز ذلك فالمبدء الاول فيه
من السلوب والاضافات ما لا تحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ للكثير بحسبها واجاب عنه

عنہ المحقق الطوسی بان السلب والاضافة لا یکونان الا بعد ثبوت الغیر ضرورة ان یتحدها
السلب مسلوباً والاضافة منسوباً فلو توقف ثبوت الغیر علی السلب والاضافة لزم الدور
وفیہ نظر لانہ ان اراد ان الحکم السلبی وتعقل الاضافة لا یکون الا بعد ثبوت المسلوب
والمنسوب فی الذہن فہو مسلم ولکن لا نسلم انہ لو توقف ثبوت الغیر علی السلب او الاضافة
لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغیر فی الخارج علی نفس السلب والاضافة
وظاہر انہ لا یلزم من توقف تعلقہا علی ثبوت الغیر فی الذہن دور وان اراد ان نفس
السلب ونفس الاضافة یتوقفان علی ثبوت المسلوب المنسوب فہذا وان سلم فی الاضافة
لکنہ غیر مسلم فی السلب فان انتفاء الشیء عن الشیء لا یتوقف علی ثبوت المسلوب عنہ
لا فی الخارج ولا فی الذہن فکیف یتوقف علی ثبوت المسلوب ضرورة ان صدق السالبة
لا یتوقف علی وجود الموضوع ومنہا انا لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانیة بل قد تؤثر
بدونہا بعض خوارق العادة کالمعجزة والکرامة والسحر من ہذا القبیل علی ما صرحوا بہ
فان قیل فتکون مستغنیة عن المادة فی الذات والفعل فلا یعنی بالعقل الا ہذا قلنا ان
العقل ہو الجوہر المستغنی فی ذاتہ وفی جمیع افعالہ والمحتاج الی المادة فی بعض افعالہ لا یکون
عقلاً بل نفساً فلم لا یجوز ان یکون الصادر الاول ہی النفس ویکون ایجادہا فی اول الزمن
بدون الآلة واجیب عنہ بان النفس من حیث کونہا نفساً لا تخلو عن نقص وقوة والا لم تکن
متعلقة ببدن خاص یکون موضوعاً لتصرفاتہا وافعالہا وان لم یکن موضوعاً لوجودہا
فما دامت القوة باقیة فیہا لا بد وان یکون تعلقہا بالبدن باقیاً حتی انہ اذا اکملت
من جمیع الوجوہ الممکنة لہا صارت عقلاً محضاً لم یکن ان یبقی لہا ما یقتضی جوہرہا ویحجبہا
عن الاستقلال لوجودہا والاکتفاء بذاتہا فی تاثیراتہا اذ السنوح واللحوق من خواص
المادیات وفی عالم الملکوت لا یکون تجدد وآفة او ضعف او کلال اذ کل ما انخرط فی
سلک الملکوتیین لا ینحط عن تلک المرتبة ونفوس الانبیاء والاولیاء وان کانت فی غایة

الاتصال المتصور في حق النفوس مادامت كونها نفوساً بعالم القدرة والعظمة والجلال
وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار العجيبة والاحوال الغريبة لكن لم تخل
تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لابد انهم
بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالاً كلياً بلا شائبة
تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي لاتحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا
متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة
ولا يختص نفوسهم بالاختصاص في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره والحاصل ان اول ما يصدر
عن الواجب تعالى يجب ان يكون امراً واحداً بالفعل في الوجود والتاثير وغير الجوهر
العقلي لايكون كذلك لافتقار الوحدة عن الجسم والفعالية عن الهيولى واستقلال الوجود
بحسب الماهية عن العرض وبحسب التشخص عن الصورة واستقلال التاثير عن النفس لكونها
جسمانية الفعل وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة عن المبدء الاعلى
فرادى وازدواجاً وعن دخولها في دين الوجود افواجاً لقصورها ونقصها عن استحقاق
التقدم والسبق على غيرها فضلاً عن العرض الواجب التاخر عن الكل **فصل في اثبات**
كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر بلا واسطة في الافلاك اما ان يكون عقلاً واحداً او فلكاً
واحداً او كون الافلاك المتكثرة مؤثرة بان يكون بعضها مؤثراً في بعض ايضاً داخل
في هذا الشق كما لايخفى او عقولاً متكثرة لاجائز ان يكون عقلاً واحداً لاستحالة صدور
جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني
لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس
لا سبيل الى الثاني لانه اي المحوي اخس من الحاوي والحاوي اشرف من المحوي
لانه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد واصغر والحاوي اقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة
والمقدار على مثله مع زيادة والاخس الاصغر استحال ان يكون سبباً للاشرف الاعظم قال الامام الرازي

التلفظ بالشرف والخسة خطابته والعجب من الشيخ كيف يستجيز امثال هذه الحجة
مع انه هو الذي يقول في منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف
فاعلم انه غلط وذكر في المباحث ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا شريفا
وهذا خسيسا انما ذلك من فن الخطابة واجاب عنه المحقق الطوسي بانه اذا استند سببان
احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب
الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
وهذا موضع على النظائر كثيرة ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك كان
الحاوي بوجوده ووجوبه متقدما على وجود المحوي ووجوبه ووجوب المحوي متاخرا عن وجوب
وجود الحاوي لان وجوب وجود المعلول متاخر عن وجوب وجود العلة واذا كان كذلك فاذا
اعتبر وجود الحاوي لم يكن للمحوي في مرتبة وجوده وجود ووجوب بل امكان لان وجود المحوي
لم يجب بعد فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته بل يكون
ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف لانه
فرض متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته هف
وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء واخل الحاوي متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر لانه اذا تحقق الخلاء في داخله تحقق عدم المحوي واذا وجد المحوي في داخله
انتفى الخلاء ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا ولا يجوز الانفكاك بينهما فاذا
كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا غير واجب فيكون الخلاء ممكنا في
مرتبة وجود الحاوي كما ان عدم المحوي ممكن في مرتبة مع ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدم
الخلاء واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف واورد
عليه اولا بان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره
فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع احدهما دون آخر

والشيئان اللذان يمكن ارتفاع احدهما مع عدم امكان ارتفاع الآخر يمكن الانفكاك بينهما فلا يكونان متلازمين واجاب المحقق الطوسي بان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملأ لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملأ ومحصله على ما قيل انه ليس معنى الممتنع لذاته ان ههنا ذاتا تقتضي العدم بل معناه شئ يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته المعقولية ليست محكومة عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان ههناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود الغير وعدمه ومع اعتبار العلة وجودا وعدما يصير واجبا او ممتنعا واذا ثبت هذا فاعلم ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملأ داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوده بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الغرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء وثانيا بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي معين فان المحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما واجيب بان التلازم ليس الا بين وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه

داخل الحاوی مع قطع النظر عن خصوص کونہ نہا المحوی المعین وکذا بین وجود المحوی
وعدم الخلاء باعتبار کونہ جسماً محاطاً بالحاوی ای جسم کان سوا رکان معلولاً للحاوی اولا
لکن مع فرض کون الحاوی علۃ یکون جمیع ما فرض محویاً مشترکاً مع ہذا المحوی المعین فی
کونہ معلولاً للحاوی ومحاطاً بہ فح یکون عدم المحوی من حیث کونہ معلولاً للحاوی وکون
العدم داخل الحاوی متلازمین واما التلازم بین وجود المحوی المعین وعدم الخلاء مطلقاً
ووجود الخلاء مطلقاً وعدم المحوی المعین فلا یدعیہ احد وقد یقرر بانہ لوکان الحاوی علۃ للمحوی
لزم ان یکون عدم الخلاء ممکناً والتالی باطل وجہ الملازمۃ ان الحاوی یکون متقدماً
بالذات علی المحوی والمحوی مع عدم الخلاء والمتقدم علی الشئ متقدم علی ما معہ فیکون عدم
الخلاء متاخراً عن الحاوی والمتاخر عن الشئ موقوف علی ذلک الشئ وکل موقوف علی الشئ
ممکن لذاتہ فیکون عدم الخلاء ممکناً وہو محال واورد علیہ بانہ یلزم علی ہذا ان لا یکون المحوی
معلولاً لعلۃ اصلا اذ لوکان معلولاً لعلۃ لکانت ہی متقدمۃ علیہ وہو مع عدم الخلاء فیکون
الخلاء ممکناً واجیب بانہ لیس عدم الخلاء مع وجود نفس المحوی بل انما ہو مع المحوی من حیث
انہ محوی عند وجود الحاوی ولوکان المحوی معلولاً للحاوی لکان وجودہ بما ہو محوی متاخراً
عنہ وہو مع عدم الخلاء فیلزم ما الزم وعلی تقدیر کونہ معلولاً لعلۃ اخری لا یلزم ان یکون
وجودہ متاخراً عن الحاوی اذ وجود الحاوی لا مدخل لہ فی وجود المحوی فلا یکون معہ عدم
الخلاء والصواب ان یقرر بانہ لوکان الحاوی علۃ للمحوی لکان المحوی معدوماً فی مرتبۃ
وجود الحاوی ضرورۃ ان المعلول لا یمکن ان یوجد فی مرتبۃ ذات العلۃ ووجود الحاوی
بدون المحوی ہو الخلاء فیلزم الخلاء فی مرتبۃ ذات الحاوی فتامل فظہر ان المؤثر فی الافلاک
عقول متکثرۃ وذلک لان المؤثر فی الافلاک لو لم تکن عقولاً متکثرۃ فاما ان یکون المؤثر
فیہا عقلاً واحداً وہو محال لما عرفت او واجباً فیلزم صدور الکثیر عنہ او یکون غیرہما
فلا یخلو اما ان یکون جسماً او عرضاً او نفساً وعلی کل تقدیر یلزم تقدم الشئ علی نفسہ

واما على الاول والثاني فظاهر واما على الثالث فلان فعل النفس مشروط بالجسم فيلزم
ايضا تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعلم ان المشهور في الاستدلال على كون
العقول متكثرة ان حركة الفلك ارادية كما سبق وكل حركة ارادية فهي لغرض والغرض
المحرك له لايخلو اما ان يكون حسيا او عقليا لايجوز ان يكون الغرض المحرك للفلك حسيا
لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فيكون الداعي لهذا التحريك
اما شهوانيا او غضبيا وهما محالان على الفلك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل
ويتغير من حالة ملائمة الى غير ملائمة ولايجوز على الفلك التغير من حال الى حال
لكونه بسيطا متشابه الاحوال فيكون الغرض امرا عقليا وذلك الامر اما ان يمكن
حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي يستحيل الى
شيء محال ولان طلب المحال لايدوم ابد الدهر اذ لابد من الياس عن حصول ما هذا شانه
فتقف الحركة ولا تستمر وهو مح اذ الحركات الفلكية يجب دوامها وعلى الاول لابد ان
يكون الغرض نيل شبه ذات او شبه صفة اذ لو كان المطلوب نيل الذات او الصفة
يلزم اما انقطاع الحركة او طلب المحال فيكون المطلوب نيل شبه الذات او الصفة فاما
ان يكون المطلوب نيل الشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا دائما فيلزم اما انقطاع الزمان
او طلب المحال او يكون المطلوب نيل الشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي
شبه ويحصل شبه آخر ولايخ اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لايحفظ والثاني
باطل والا لزم وقوف الفلك فالمطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية
وهذه المشابهات الغير المتناهية مع المشبه به انما هو في صفات كمال غير متناهية ولايجوز
ان يكون المشبه به واجبا والا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا لان المطلوب
متى كان واحدا كان الطلب واحدا وليس كك لان حركة الافلاك متخالفة في الجهة
والسرعة والبطوء ولا ان يكون جرما فلكيا او نفسا فلكية وهذا ظاهر ولا عقلا واحدا لما سبق

فيكون المتشبه به عقولا متكثرة فليتشبه بها النفوس الفلكية لا بمعنى ان النفوس الفلكية
تخرج الى جميع كمالاتها بالفعل في وقت ما والالكان الفلك عقلاً مجرداً بل بمعنى
انها يقصد بالتشبه اخراج كمالاتها من القوة الى الفعل ولكنها لا تخرج جميعها الى الفعل
دفعة والحاصل ان اختلاف حركات الافلاك انما هو بجهة اختلاف الاغراض التي هي
التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المشبه به فيكون لكل فلك عقل وههنا
وجوه من الكلام ذكرناها وايرادها لا يليق بهذا المختصر بداية لازالة ما يتوهم ان الحاوي
اي الفلك المحيط الكل وسبب المحوي اي العقل الثاني معاً في مرتبة الابداع
لكونهما معلولين لعلة واحدة اعني العقل الاول والعقل الثاني متقدم على المحوي لكونه
علة له وما مع المتقدم متقدم فيلزم كون الحاوي متقدماً على المحوي وجه الدفع ان الحاوي
وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معاً مع ان السبب للمحوي
وهو العقل الثاني متقدم على المحوي لان العلة لا بد ان تكون متقدمة على المعلول والحاوي
ليس بمتقدم عليه كما مر لان سبب الشئ متقدم على ذلك الشئ بالعلية وما مع المتقدم
بالعلية لا يجب ان يكون متقدماً بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدماً بالعلية والا لزم
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي اعلم انه قال الامام الرازي انهم قالوا
ما مع المتاخر يجب ان يكون متاخراً وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدماً والفرق مشكل
واجاب عنه المحقق الطوسي بان المعية تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالآخر
اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم
المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضاً في الوجود ووجود الملاء ونفي الخلاء
على تقدير كون نفي الخلاء امراً مغايراً له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق
كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين ولا يكون لاحدهما
بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين لا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين

لیس بمعنی واحد فلعل الفرق ہو تلک المباینۃ المعنویۃ ویحصل ہذا الکلام التفرقۃ بین وجوب تاخر ما مع المتاخر وعدم وجوب تقدم ما مع المتقدم بان المراد بالمعیۃ فی قولہم ما مع المتاخر متاخر المعیۃ التلازمیۃ فان المتلازمین اذا کان احدہما متاخراً عن ثالث او متقدماً علیہ کان الآخر کذلک وفی قولہم ما مع المتقدم لیس متقدماً المعیۃ الاتفاقیۃ فان المتصاحبین اتفاقاً اذا کان احدہما متقدماً علی ثالث او متاخراً عنہ لایجب ان یکون الآخر کذلک وہذا الکلام مع ما فیہ من السخافۃ بوجوہ شتی کما بیّنّا فی شرح الہدایۃ السعیدیۃ غیر دافع لما ہو بصددہ لانہ اذا وجب العقل الاول من علتہ فہو مصداق لجمیع اعتباراتہ وحیثیاتہ فالحیثیۃ التی صدر بہا العقل الثانی والتی صدر بہا الفلک الاول کلاہما ضروریان فاذا تحقق الفلک الاول تحقق العقل الاول واذا تحقق العقل الاول تحقق جمیع اعتباراتہ فیتحقق باعتبار علیۃ للعقل الثانی والفلک الاول فیلزم التلازم بین الفلک الاول والعقل الثانی فیکونان معین متلازمین فیلزم تقدم الفلک الاول علی الفلک الثانی لکونہ مع علۃ الفلک الثانی معیۃ تلازمیۃ وقال بعضہم الوجہ فی ذلک ان المعیۃ فی الوجود بحسب الذات انما یتحقق بین معلولی علۃ واحدۃ والعلۃ المتقدمۃ علی احدہما تقدم علی الآخر ایضاً لاشتراکہما فی کونہما معلولاً لہا متاخراً عنہا واما المعلول المتاخر عن احدہما بالذات فلا یتاخر عن الآخر لعدم کونہ معلولاً لہا وفیہ انہ ان کان المراد بالعلۃ فی معنی المعیۃ العلۃ التامۃ فالمعیۃ بالذات عبارۃ عن کون الشیئین معلولی علۃ واحدۃ والمعیۃ بہذا المعنی غیر متحققۃ لاستحالۃ کون الشیئین معلولی علۃ واحدۃ وان کان المراد اعم من التامۃ والناقصۃ فتاخر ما مع المتاخر غیر لازم لان المعلولین لعلۃ واحدۃ ناقصۃ یجوز ان یکون لہما علل نواقص اُخر ولکن ما یکون من ہذہ العلل علۃ لاحدہما لا یکون علۃ للآخر فیجوز تاخر احد المعلولین الذین ہما معان بالذات عن واحد من العلل ولا یکون المع الآخر متاخراً

عنها بالعدم كونها علة له فتأمل بهداية كدفع ما يظن من ان كلا من الحاوي والمحوي
ممكن فيلزم امكان الخلاء بجواز عدم المحوي مع عدم الحاوي وتقرير الدفع ان كلا من الحاوي
والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من
ذلك وانما يلزم الخلاء من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم وانما يلزم لو كان
الحاوي علة للمحوي فيلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء وليس
كذلك كما عرفت **فصل** في ازلية العقول وابديتها الازلي يطلق على معان احدها
ما لا يكون مسبوقا بعلة وزمان وثانيها ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي
وثالثها ما لا يكون وجوده مسبوقا بمادة ومدة والمعنى الاول لا يتحقق الا في الواجب
تعالى والمعنى الثاني لا يتحقق في المجردات مطلقا لعدم اتصاف المجردات بالوقوع
في افق الزمان والتغير فهي ازلية بالمعنى الثالث اما كونها ازلية بهذا المعنى
فلوجوه احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له
حالة منتظرة هف والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض
لان ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها حادثا وكل حادث مسبوق
بالمادة بالمعنى المذكور كما مر فتكون هي مادية هف لانه قد ثبت انها مجردة
ويلزم من هذا ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها
ابدية فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري
عز اسمه وشيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف ومما ينبغي ان يعلم ان العقول
جامعة لكمالاتها وانها غير قابلة للكون والفساد وان كل واحد منها نوعه منحصر في شخصه
اما الاول فلانه ليس لها كمال منتظر اي كل ما يليق بها فهو حاصل لها بالفعل وليس
شيء منه بالقوة وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لها اذ لو كان ممكنا لها وكان لها كمال
بالقوة لم يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لان كل حادث فهو مسبوق بمادة تتجدد

استعدادہا بالحرکات الفلکیۃ السرمدیۃ ولا یتصور ذلک الا فی مادی ہو تحت
الزمان والعقول برئیۃ عنہ واما الثانی فلان ذلک بخلع صورۃ ولبس صورۃ اخرے
مکانہا فیلزم ترکبہا من المادۃ والصورۃ لان کل کائن مادی واما الثالث
فلانہ لو لم یکن کل واحد منہا نوعاً منحصراً فی شخصہ لکانت مادیۃ لان تکثر الاشخاص
من نوع واحد لا یکون الا بالمادۃ وما یکتنفہا وتفصیلہ ان التشخص لابد لہ من علۃ وعلۃ
اما الماہیۃ التی تعرض لہا التشخص او ما یلزمہا فیجب ان یکون نوعہ منحصراً فی شخص لان
مقتضے الطبیعۃ الواحدۃ لا یختلف او ما یغایرہا وذلک المغایر لا یجوز ان یکون مباینا
لذلک التشخص لان نسبۃ ذلک المباین الی ذلک التشخص کنسبتہ الی تشخص اٰخر
فلا یمکن ان یکون علۃ لتشخص ذلک التشخص دون غیرہ فاما ان یکون حالاً فی الماہیۃ
او محلاً لہا لا سبیل الی الاول لان الحال مسبوق بالمحل وعلۃ التشخص یستحیل تاخرہا
عنہ وعلی الثانی یجوز تعدد افرادہا لتعدد محالہا القابلۃ لہا اما بالذات کتعدد الانواع
واما بسبب اعراض تکتنفہا کتعدد اشخاص نوع واحد فما لا یکون فی مادۃ ومحل کالمجردات
یجب ان یکون انواعہا منحصرۃ فی اشخاصہا ولا یجوز تعدد افرادہا واما النفس فانما
تعددت افرادہا لتعلقہا بالمادۃ تعلق التدبیر والتصرف کما سبق **فصل** فی کیفیۃ
توسط العقول بین الباری تعالے وبین العالم الجسمانی قد مران واجب الوجود
واحد لا کثرۃ فی حقیقتہ اصلا ومعلولہ الاول ہو العقل المحض الذی لیس فیہ قوۃ واستعداد
وتغیر اصلا والافلاک معلولات للعقول لکن الافلاک فیہا کثرۃ لترکبہا من الہیولے والصورۃ
فیکون فی مبادیہا التی تتوسط بینہا وبین الواجب تعالی کثرۃ لما بینا ان الواحد
لا یصدر عنہ الا الواحد والعقل الذی یصدر عنہ الفلک الاعظم یجب ان یکون فیہ کثرۃ
حتی یمکن صدور الکثرۃ عنہ وتلک الکثرۃ لا یمکن ان تکون مستفادۃ من الباری تعالے
والا لزم صدور الکثرۃ عن الواجب تعالی فتکون الکثرۃ صادرۃ عن العقل لکن لا باعتبار

صدوره عن واجب الوجود الا لزم ان یصدر الکثیر عن الباری تعالی ولا عن نفس ذاته
لانها بسیطة فیستحیل ان یصدر عنها اکثر من واحد بل باعتبار ان له ماهیة ممکنة الوجود لذاتها
واجبة الوجود بعلتها فیلزم له وجوب الوجود بالغیر وامکان الوجود لذاته لان العقل الاول
ماهیة مجعولة بجعل الجاعل ویعرض لها من ذاتها الامکان الذاتی لان الامکان ذاتی
للممکن فیکون العقل الاول باحد هذین الاعتبارین هو وجوب الوجود بالغیر مبدأ للعقل
الثانی وبالاعتبار الآخر وهو امکان الوجود لذاته مبدأ للفلک وقد یقال ههنا
امور الوجود والوجوب بالغیر والامکان والتعقل فباعتبار الوجود صدر عن العقل الاول
العقل الثانی وباعتبار الوجوب بالغیر نفس الفلک الاعظم وباعتبار الامکان مادته
وباعتبار التعقل صورته والمعلول الاشرف یجب ان یکون للجهة الاشرف فی العقل
والاخس للاخس محافظة لما هو احری واولی فیکون العقل الاول بما هو موجود واجب
الوجود بالغیر مبدأ للعقل الثانی وبما هو موجود ممکن لذاته مبدأ للفلک الاعظم والعقل
اشرف من النفس وهو من الجسم والوجود اشرف من الوجوب بالغیر وهو من الامکان
فاسند الاشرف الی الاشرف والاخس الی الاخس وههنا کلام من وجوه الاول ان
الاعتبارات المذکورة ان کانت وجودیة فلا بد لها من مصادر متعددة لئلا یلزم صدور
الکثیر عن الواحد وان لم تکن وجودیة فلا یصح کونها عللاً للامور الوجودیة واجاب عنه
صاحب التلویحات بانا لا نقول ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثانی ووجوبه
علة لنفس الفلک الاعظم وامکانه علة لمادة الفلک الاعظم بل نقول تعقله لوجوده علة
للعقل الثانی وتعقله لوجوبه بالغیر علة لنفس الفلک الاعظم وتعقله لامکانه الذاتی علة
لمادة الفلک والتعقلات امور وجودیة وهذا غیر مجدٍ لان هذه التعقلات ان کانت
نفس وجوده ووجوبه وامکانه یلزم ما لزم وان کانت مغایرة لها یلزم ان یکون لکل واحد
من التعقلات علة فعلتها اما ان یکون ماهیة العقل او واجب الوجود وعلی التقدیرین یلزم

يكون الواحد يصدر الا الكثير من واحد واجاب عنه المحقق الطوسي بعد تسليم كون هذه الاشياء
امورا عدمية بانها ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال
العلة الموجبة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق الثاني ان ما قالوا في بيان
ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثاني ووجوبه لنفس الفلك وامكانه لمادته
من ان اسناد الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس احرى واولى كلام غير برهاني
بل خطابي غير قابل للتعويل الثالث ان كلامهم في غاية الاضطراب في هذا الباب
فتارة يقولون في العقل الاول جهتان الوجود والامكان ويجعلون وجوده علة للعقل
الثاني وامكانه علة للفلك وتارة يقولون فيه ثلث جهات الوجود والوجوب بالغير
والامكان الذاتي وتارة يقولون فيه اربع جهات وجوده ووجوبه بالغير وامكانه وتعقله
بذلك الغير الرابع انهم صرحوا ان المعلول الاول مشتمل على كثرة قال الشيخ في الاشارات
لما كان العقل الاول معلولا فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات كيف لا وله ماهية
امكانية ووجود من غيره واجب فلا يخلو اما ان يكون المبدء الاول علة لجميع اجزائه فقد لزم
صدور الكثير عن الواحد او يكون علة للبعض فعلة الجزء الآخر ان كانت هي
الجزء الاول فالصادر عن المبدء الاول بسيط مع انه قد فرض مركبا وان كانت شيئا
خارجا فهو من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع
جميع كمالاته فانه اول هوية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول
وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول
بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما وانت تعلم انه لو كان
غرض المعترض لزوم التناقض في كلامهم لكان ما ذكره نافعا ولو كان محصل الاعتراض
ان العقل الاول ان كان كثيرا فلا يمكن ان يصدر عن الواجب تعالى وان كان واحدا

صرفاً فلا یمکن ان یکون مبدءً للکثرة کما ہو الظاہر فلا یجدی ما ذکرہ نفعاً الخامس
انہ لو صح قولہم الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد لا تمنع ان یصدر عن العقل الثانی بواسطہ
امکانہ فلک الثوابت مع ما فیہ من الکواکب المختلفۃ الاحیاز وقد سلک المحقق الطوسی
فی شرح الاشارات مسلکاً آخر فقال اذا فرضنا مبدءاً اول ولیکن آ وصدر عنہ
شیٔ واحد ولیکن ب فہو فی اولے مراتب معلولاتہ ثم من الجائز ان یصدر عن آ بتوسط
ب شیٔ ولیکن ج وعن ب وحدہ شیٔ ولیکن د فیصر فی ثانیۃ المراتب شیئان
لا تقدم لاحدہما علی الآخر وان جوزنا ان یصدر عن ب بالنظر الی آ شیٔ آخر
صار فی ثانیۃ المراتب ثلثۃ اشیاء ثم من الجائز ان یصدر عن آ بتوسط ج وحدہ شیٔ
وبتوسط د وحدہ ثان وبتوسط ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب
د معاً خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د معاً تاسع وعن ج وحدہ عاشر وعن د وحدہ حادی عشر وعن
ج د معاً ثانی عشر ویکون ہذہ کلہا فی ثالثۃ المراتب ولو جوزنا ان یصدر عن السافل
بالنظر الی ما فوقہ شیٔ واعتبرنا الترتیب فی المتوسطات التی تکون فوق واحدۃ صار
ما فی ہذہ المرتبۃ اضعافاً مضاعفۃ ثم اذا جاوزنا عن ہذہ المراتب جاز وجود کثرۃ لا تحصی
عدوہا فی مرتبۃ واحدۃ لا الی نہایۃ فہکذا امکن ان یصدر اشیاء کثیرۃ فی مرتبۃ واحدۃ
عن مبدء واحد فظہر ان ما زعموہ من ان المبدء الاول واحد من جمیع الوجوہ وان الواحد
لا یصدر عنہ الا الواحد لا یستلزم ان لا یکون العالم المرکب من المختلفات فعلاً لہ فافہم

وبہذا الطریق یصدر عن کل عقل عقل وفلک الی ان ینتہی الی العقل التاسع فیصدر
عنہ فلک القمر وعقل وہو المبدء الفیاض المدبر لما تحت فلک القمر فیصدر عنہ
الہیولے العنصریۃ باعتبار امکانہ والصور النوعیۃ المختلفۃ باعتبار التعقل والوجوب
بالغیر بشرط استعداد الہیولی العنصریۃ اذ یجوز ان یصدر عن الفاعل الواحد آثار مختلفۃ

باختلاف القوابل او باختلاف استعدادا ته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة

من جهة العقل المفارق والا لما تغير الاستعداد بل استعداد ها بسبب الحركات السماوية
يعني ان العقل الفعال انما يفعل بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام
العنصرية قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها
عقلا محضا لاستحالة كون الثابت علة للتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل
يجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير وليس شئ منها تشتمل على
التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية مدخل في ايجادها
ثم تحصيل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات تحصل
فيها عن البرودة والحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من
العنصريات فان الشمس اذا حاذت الموضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع
وبتوسط الضوء تسخينها وبتوسط السخونة خلخلة الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل والصعود
اخراجه عن موضعه الطبعي وبسبب الخروج عن موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاج
يحدث المزاجات المختلفة وليستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور
المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها

من العقل الفعال وكل حادث مسبوق لتبسرط سبق حادث لان الحركات المتحدثة اما

ان توجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لاسبيل الى الاول والا لزم دوام الحوادث

فهذه الحوادث اما ان توجد على سبيل الاجتماع او على التعاقب لاسبيل الى الاول

والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود وهو محال فقبل حركة حركة وقبل كل حادث

حادث لا الى اول وهو المطلوب اعلم ان ههنا اشكالا في غاية الصعوبة تقريره ان العلة التامة للحادث
لا تخلو اما ان تكون قديمة فيلزم قدم الحادث او حادثة فلا يمكن حصوله من القديم بل يحتاج الى علة حادثة فيلزم التسلسل
ومع ذلك الحوادث الغير المتناهية في حكم حادث واحد ثم اجابوا عنه بان السلسلة منتهية الى امر متجدد غير قار الذات هي الحركة الدورية

الدائمة فمن حيث وجودها استندت الى العلة القديمة ومن حيث تجددها صارت
علة للحوادث وتفصيله ان الموجود من الحركة امر موجود دائم مستمر هو التوسط بين المبدء
والمنتهى وهو وان كان امرا شخصيا لكن يلزمه اختلاف النسب باعتبار الحدود فهي امر
دائم باعتبار الذات ومتجدد باعتبار تلك النسب المتعاقبة وبهذا الاعتبار نسبت اليه
الحوادث واورد عليه بانه لو كانت الحركة معلولة للقديم لزم تخلف المعلول عن العلة لان
العلة موجودة في الازل والمعلول ليس كذلك واجيب عنه بان التخلف عبارة عن ان
يوجد العلة ولا يوجد المعلول بالوجود الممكن على طبق امكانه وههنا لا امكان للمعلول
الا على نحو عدم القرار فهذا ليس تخلف لا يقال على هذا يمكن ان يقال ان الحوادث كلها
مستندة الى علة قديمة ولم يكن لها امكان الا بوجودها فيما لا يزال لانا نقول الضرورة
شاهدة بتساوي نسبة الوجود والعدم الى الحوادث في الازل وفيما لا يزال بخلاف غير القار
فان الفطرة السليمة شاهدة بامتناع وجوده الا بان لا يجتمع اجزاؤه في الوجود فان قلت
الامر الغير القار لا يمكن ان يستند الى ثابت فلا بد له من علة لها نحو من عدم القرار فيلزم
تسلسل العلل يقال في الحركة الارادية ثلث سلاسل سلسلة التخيلات وسلسلة الارادة
والاشواق وسلسلة الحركات فواحد من التخيل علة موجبة لواحد من الارادة وهي علة
معدة لقطعة من الحركة وهي معدة لتخيل آخر وهكذا الى غير النهاية فتامل فيه فانه موضع
تامل فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احدهما
من مبدء معين الى غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا الثانية الناقصة
على الاولى الزائدة بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من
الاولى والثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص فيلزم تساوي الكل
والجزء فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة بعدد متناه والزائد

على التناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين اما تناهي
الثانية فلانقطاعها واما تناهي الاولى فلانها زائدة على المتناهي بقدر متناه قال
بعض المحققين من المتاخرين انه ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه وعهد في العلوم
التعليمية استعماله فيه من ايقاع المحاذات في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات
بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال
او الاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر ثم انما يظهر الخلف ههنا بلزوم
انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذا تاتى التطبيق بينهما في آن او زمان متناه
ولا اختفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين
متشخصين من المقادير والاعداد المادية المتسقة المجتمعة الوجود في الخارج من حيث
هما كذلك وان كانا غير متناهيين بتطبيق المبدء على المبدء بحيث ينطبق الامتداد على
الامتداد فالبرهان ينتهض على استحالة وجود ما يكون فردا لمفهوم غير المتناهي من المقادير
والاعداد المذكورة في الخارج او الذهن معا ولا ينتهض على استحالة اللاتناهي في الاعداد
المتعاقبة في الخارج اذ لا يحكم العقل فيها بامكان التطبيق الخارجي في زمان متناه لكونه
فرع الوجود في ذلك الزمان وكذا في المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يتصور فيها تطبيق المبدء
على المبدء والامتداد على الامتداد ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر لان الامتداد
في الاعداد فرع الاتساق وانت تعلم انه يكفي في جريان البرهان تعين المراتب
ولا حاجة الى ان يوخذ التطبيق بمعنى ما عهد في العلوم التعليمية استعماله وذلك بان
يفرض سلسلة غير متناهية واخرى ناقصة منها في جانب المبدء بقدر متناه فالاحاد
الواقعة في المرتبة الاولى لا ريب في انها متصفة بالاولية والثانوية وهكذا الى غير النهاية
وكذا في الناقصة يكون واحد اول منها ثم ثان وهكذا الى غير النهاية فكما في السلسلة
الزائدة اول وثان وثالث وهكذا الى غير النهاية كذلك في الناقصة فان كانت

مراتب الزائدة مساوية للناقصة لزم مساواة الكل للجزء وان انقطع الناقصة فيلزم
تناهيها ويلزم منه تناهي الزائدة لانها زائدة عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه واعلم ان هذا البرهان يجري في الزمان والحركة وسلسلة الحوادث
المتعاقبة لاجتماعها في وعاء الدهر واتساقها باعتبار الحدوث لان اتصال الوجود في
وعاء الدهر ليس وجودا آخر مغايرا للوجود الزماني بل الوجود واحد له اعتباران الاول
اعتباره من حيث وقوعه في افق التقضي والثاني اعتباره مع قطع النظر عن التجدد
والتصرم فهو بالاعتبار الاول يتصف بالتقدم والتاخر ولا يجري فيه البرهان لعدم الاجتماع
في الوجود وكذا بالاعتبار الثاني لانه لا يتصور فيه الترتيب وان وجد فيه الاجتماع
لانا نقول الترتيب مطلقا كاف لجريان البرهان وليس من شرط جريانه الترتيب
التجددي والا لما انتهض البرهان في المتصلات القارة الغير المتناهية ولا ريب
ان الزمان كمية متصلة موجودة دفعة في وعاء الدهر والاتصال يكفي لجريان البرهان على
ان بين اجزائه ترتبا ترتيبيا فما يقع في اجزائه وحدوده ايضا مرتبة وهذا القدر يكفي لانتهاض
البرهان كما لا يخفى على من له فهم سليم وما قال بعض المتاخرين ان ما يفرض من التطبيق بين
المتصلات الغير القارة في سنخ حقيقتها او الاعداد المتعاقبة في نحو وجوده الزماني ان كان
بحسب الخارج فمن المحالات التي لا تصلح ان يبتني عليه لزوم الانقطاع في الواقع وان كان باعتبار الذهن فانما يتاتى
فيما ارتسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما ارتسم منها في الذهن دون ما وجد منها في الخارج ثم انه لو فرض
الاجتماع في الدهر او الحضور عند الباري تعالى لانتهض البرهان على تناهيها في جانب الازل وهذا كما يخالف اصول
الفلسفة يضاد قوانين الملة فليس بشيء لان المتصلات الغير القارة والمتعاقبة مجتمعة و
مرتبة في نحو وجودها الدهري فيجري البرهان قطعا اذ لا يمكن في المتصلين بعد انطباق
المبدء على المبدء عدم انطباق الامتداد على الامتداد ولزوم انطباق احدى السلسلتين
على الاخرى بعد انطباق المبدء على المبدء في المتصلات لا يتوقف على وجودها في الآن

اذ الزمان المتناهي نعم لو كان التطبيق في هذه الامور متوقفاً على تطبيق جزء جزء لاحتيج
الى ما ذكره هذا القائل والمليون لا يقولون بالوجود الدهري بل التفوه به من اختراعات
الفلاسفة فالحوادث المستقبلة لم يخرج عندهم بعد من كتم العدم الى ساحة الوجود
فلا يحيله البرهان فتامل ولا تنزل خاتمة في النشأة الآخرة اعلم ان للنفس وجود
اخرى سوى هذا الوجود المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا يحتاج فيها الى البدن
ويسمى ذلك الوجود الذي لها بعد زوال البدن بالنشأة الآخرة ولنحصر وضع
ست هدايات للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن
فقال هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساده اما ان تفسد كالبدن او تبقى
على الثاني اما ان تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق ببدن آخر
بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو كونها فاسدة كالبدن لان النفس
لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل
غير قابل للفساد لان القابل للشيء يجب ان يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل
لا يمكن ان يبقى مع الفساد فيكون القابل للفساد غير فاسد فيكون فيها شيء كالمادة
وشيء كالصورة واورد عليه اولاً بانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك
الشيء يبقى متحققاً ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل
معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج فاذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل
معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل على انه متصف به في حد نفسه
في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فتكون
مركبة هف واجيب بانه قد سبق ان كل حادث مسبوق بالزمان محتاج الى المادة
حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين حالتي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في
جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود

لا یحتاج فی عدمہ الی سبق حامل لہ بل ذاتہ حاملۃ لعدمہ بمعنی ان العقل یصورہا بہیئۃ
وینسبہا الی العدم ویجدہا موصوفۃ بالعدم فی العقل ویحکم بہا علی عدم اتصافہا بالوجود
فی الخارج فیصدق الموجبۃ الذہنیۃ والسالبۃ الخارجیۃ لقیام معنی العدم فیہا فی
الذہن وعدم قیام الوجود بہا فی الخارج واما الاشیاء التی طرء علیہا العدم بمعنی رفع
الوجود الذی کان ثابتاً لہا فی الخارج فلا بد لہا من حامل لقوۃ عدمہا وبطلانہا ولا یکون
ذلک الحامل نفس ذاتہا وتمام حقیقتہا لان حیثیۃ فعلیۃ الذات والوجود غیر حیثیۃ
قوۃ الفساد والبطلان الذی یساوق قوۃ الفعلیۃ والوجود لان جواز العدم یکون مع
جواز الوجود وقد ثبت فی مبحث الہیولی ان الاستعداد والفعلیۃ متقابلان فلا بد ان
یکون الحامل لقوۃ الفساد اما جزء ذاتہا التی ہی بہا بالقوۃ ان کانت مرکبۃ او محلاً لذاتہا
ان کانت بسیطۃ کالصور والاعراض فحامل قوۃ للنفس ان کان محلاً لہا فتکون النفس
قائمۃ بالمادۃ مع انہ قد ثبت تجردہا وان کانت جزءاً لذاتہا فتکون ذاتہا مرکبۃ
من مادۃ وصورۃ وقد ثبت بساطتہا فان انکر بساطۃ النفس علی ہذا الوجہ وجوز کونہا
متالفۃ من مادۃ وصورۃ جوہریتین یزول احدہما وہی الصورۃ لہا وتبقی الاخری
وہی المادۃ الحاملۃ لقوۃ وجودہا وعدمہا ینقل الکلام الی السنخ الباقی من النفس
ولا نعنی ہہنا بالنفس الا جوہراً مجرداً احدی الذات محل العلوم والمعارف وسنخہ
الباقی لو کان قابلاً للفناء یلزم اجتماع العدم والوجود فیہ عند خروج الفناء من القوۃ
الی الفعل فتکون موجودۃ ومعدومۃ معاً فی حالۃ واحدۃ وہذا محال وثانیاً ان النفس
وان کانت جوہراً مجرداً لکن البدن محل لامکان وجودہا فیجوز ان یکون البدن
محلاً لامکان عدمہا وفسادہا ایضاً قال شارح التجرید مجیباً عنہ النفس الناطقۃ وان کانت
مجردۃ فی ذاتہا لکنہا متعلقۃ بالبدن مدبرۃ لہ متصرفۃ فیہ لیصیر آلۃ لہا فی تحصیل کمالاتہا
الذاتیۃ فہذا الارتباط الذی بینہا موجبۃ مقارنۃ النفس للبدن فمن ہذہ الجہۃ جاز ان یکون

فيكون البدن محلاً لامكان وجود النفس وحدوثها على انه يكون مستعداً لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلاً لاستعداد وجودها من جهة انها مقارنة له لا من حيثية انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوباً اولاً وبالذات الى تعلقها به اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانياً وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعداً لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضاً جاز ان يكون البدن محلاً لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعداً لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلاً لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما توقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلاً بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلاً للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول في الاول لا في الثاني لان النفوس حادثة على ما مر ولما ثبت ان النفس حادثة وجب ان يكون لها شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وذلك الشرط هو البدن لانه القابل المستعد لها فاذا حدث البدن وجب ان يفيض عليه النفس من المبدء الفياض لان المبدء عام الفيض والقابل موجود وعند وجود المقتضي والقابل يجب وجود المقبول فيكون التناسخ محالاً لان البدن المستكمل الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن مستكمل يصلح ان يتعلق به نفس فائضة من المبدء الفياض بعموم الفيض ووجود الشرط على التمام والكمال فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ يتعلق بالبدن الواحد

نفسان مدبرتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من نفسه الا نفسا واحدة فظهر انقو

بقاء النفس بعد الموت أم ان الدليل على حدوث النفس مبني على بطلان التناسخ والدليل على بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور نعم لو بين احد المطلوبين بحيث لا يتوقف على الآخر يصح بناء الآخر عليه مثل ما يقال في بطلان التناسخ انه لو امكن لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كان كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لان جوهرها محل العلم والحفظ والصفات القائمة بها لا يختلف باختلاف احوال البدن ولما لم تتذكر من ذلك شيئا علم انها ما كانت متعلقة قبل هذا ببدن آخر ومثل ما يقال انا نرى ان استعداد الابدان للنفوس لو كونها على وتيرة واحدة بان يكون بعضها بعد بعض اذ البدن انما يستعد للنفس بعد الاطوار بخلاف مفارقة النفوس اذ قد يتفق وباء عام او طوفان عام يهلك فيها كثير من الناس دفعة واحدة فلو امكن التناسخ لما كان كذلك لان النفس ان بقيت بعد المفارقة مجردا حينا ما كانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وان لم تبق مجردة بل تتعلق في الحال ببدن آخر لزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين ويكون تكون الابدان وفسادها على وتيرة واحدة واورد على الاول بانا لا نسلم عدم التذكر مطلقا فلعل نفس شخص تتذكر تعلقها ببدن آخر وعلى الثاني بان عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور وشقوق الصخور واعداد الحشرات الارضية الكائنة في الطوفان العام لا يمكن احصارها فلقائل ان يقول ان نفس الهالكين في الطوفان العام يتعلق بامثال هذه الكائنات والحق ان هذا مكابرة وتفصيل الكلام في هذا المقام يستدعي بسطا لا يليق بهذا المختصر ولقد فصلنا بعض التفصيل في تكملة الهدية السعيدية

هداية اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم انما قيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه كالدواء البشع فانه ملايم من جهة كونه سببا للنجاة غير ملايم من حيث

باعتبارها على ما ينفر عنه الطبع فادراكه من الجهة الاولى لذة ومن الجهة الثانية الم
واعلم انه قال الشيخ في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير من
حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر فالنيل
هو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول
صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز
وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال
بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال على المجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك اللذيذ بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء
وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال فهذه ماهية اللذة و
يقابلها ماهية الالم وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك
المنافر ولذلك عدل عنه الشيخ الى ما ذكره هذا ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات واعلم
ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها فلذة الشهوة وخيرها ان يتأدى
اليها كيفية محسوسة ملائمة للحاسة من الحواس الخمس الظاهرة كالحلو عند الذوق فانه يكيف
العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت
حادثة في العضو لا عن شيء خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ
النائم حالة الاحتلام التذاذه حالة اليقظة والنور عند البصر والنعومة عند اللمس وهكذا ولذة
الغضب الظفر عند الغضب او تصور اذى حل بالمغضوب عليه ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ

تذکر الامور الموافقة الماضیة واذی کل واحد منها ما یضادہ والملائم للنفس الناطقة

انما ہو ادراک المعقولات بان تتمکن من قدر ما یمکن ان تتبین من الحق الاول تعالی

فان تعقل الحق الاول تعالی علی ما ہو علیہ غیر ممکن لغیرہ وانہ واجب الوجود لذاتہ فی جمیع

جہاتہ بری عن النقائص منبع لفیضان الخیر علی الوجہ الاصوب ثم ادراک ما یترتب

بعدہ من العقول المجردة والنفوس الفلکیة والاجرام السماویة حتی تصیر النفس بحیث ترتسم

فیہا صور جمیع الموجودات علی الترتیب الذی ہو لہا قال الشیخ فی الشفاء النفس الناطقة

کمالہا الخاص بہا ان تصیر عالما عقلیا مرتسما فیہا صورة الکل والنظام المعقول فی الکل

مبتدیا من مبدء الکل سالکا الی الجواہر الشریفة الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المتعلقة

نوعا من التعلق بالابدان ثم الاجسام العلویة بہیأتہا وقواہا حتی تستوفی فی نفسہا ہیأة

الوجود فتصیر عالما موازیا للعالم الموجود وہذا الادراک حاصل لہا بعد الموت وانما قلنا

ان ہذا الادراک حاصل لہا بعد الموت لان النفس لا تحتاج فی تعقلاتہا الی الآلة الجسمانیة

فیکون تعقلاتہا حاصلة بعد الموت یعنی ان النفس اذا حصلت ما ہو کمال لہا فی حیوتہا

الدنیا فاذا فارقت البدن یبقی کمالہا المکتسب لان جوہر النفس الذی ہو القابل

لذلک الکمال موجود ضرورة بقاء النفس بعد خراب البدن ایضا والعلة الفاعلة ایضا

موجودة واذا کان القابل والفاعل کلاہما موجودین وجب حصول ذلک الشیء

فثبت ان ما ہو کمال النفس حاصل لہا بعد مفارقة البدن وہذا الکمال خیر بالقیاس

الیہا وانہا مدرکة بحصول ہذا الکمال من حیث ہو کمال وخیر فہی ملتذة بذلک بعد

المفارقة عن البدن واعلم ان اللذة العقلیة اقوی واتم واشرف واکثر من اللذة الحسیة

الجسمانیة اما اولا فلان ادراک القوة الحسیة مقصور علی کیفیات تقوم بسطوح الاجسام

الحاضرة بخلاف القوة العقلیة فانہا تصل الی کنہ المعقول وکل المحسوسات لیس ملایما

للحس بل بعضہا ملایم لہ وبعضہا مناف لہ بخلاف القوة العقلیة فان کل معقول ملایم لہ

ومدركات القوة العقلية المجردات والنفوس الفلكية بل ذات الباري تعالى
وصفاته والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض المتغيرة
وايضا عدد تفاصيل المعقولات غير متناهية ضرورة كون اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهية والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة فتكون الادراكات
العقلية اقوى واتم واشرف واكثر من المدركات الحسية بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر
فوجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى واتم واشرف من الالتذاذ الحسي واما ثانيا
فلما قال الشيخ في الاشارات ان الذ ما تتصور لكن اللذات الحسية هي المنكوحات
والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض
مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحة حشمة فينفض اليد منهما
مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم
واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ
المشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك
فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت
ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطيا
ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الممات كان يصل اليه وهو ميت فقد بان ان
اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي البهائم
من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه
والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها
في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما ظنك في العقلية ولما كان لقائل ان يقول لو كان نيل المعقولات كمالا للنفس الانسانية وهي ههنا ثابتة

الی حصولہ عند فقدہ و التذت عند وجدانہ و تالمت بحصول الجہل المضاد لہ کمات و
سائر القوی اجاب عنہ بقولہ و عدم حصولہا حال تعلق النفس بالبدن انما کان
لقیام المانع وہو التعلقات البدنیۃ و العلائق الجسمانیۃ یعنی ان اشتغال النفس
بالمحسوسات یمنعہا عن الالتفات الی المعقولات و بعدم الالتفات لا یحصل لہا
شوق الیہا عند فقدہا و الالتذاذ بہا عند وجودہا و اما اضدادہا فلما کانت مستمرۃ الوجود
غیر متجددۃ و کانت النفس مشتغلۃ بغیرہا لم تکن مدرکۃ لہا فلم تکن متالمۃ بہا قال الامام
الرازی النفس قبل الموت عالمۃ بہذہ المعلومات مع انہا لا تجد اللذۃ العظیمۃ التی
تصفونہا فلو کانت الادراکات نفس اللذات لکانت ملتذۃ کما کانت مدرکۃ و القول
بان الاشتغال بتدبیر البدن مانع عن حصول اللذۃ قول بکون الشیٔ مانعا عن حصول
شیٔ عند حصولہ و اجاب عنہ المحقق الطوسی بانہم لم یقولوا ان اللذۃ ادراک فقط بل قالوا انہا ادراک
مشروط بشرائط و لعل العالم بالمعلومات العادم للذۃ لا یکون مستجمعا لتلک الشرائط
مثلا لا یکون عالما بان حصول ہذہ العلوم خیر لہ او لا یکون عالما بہا من جہۃ ما ہے
خیر لہ ثم انہ ان استجمع الشرائط فلا نسلم انہ یکون عادم اللذۃ فانا نری کثیرا من المتعلمین
الذین لم یتعلموا الا مسائل معدودۃ یبتہجون بہا اشد ابتہاج و یؤثرون الاشتغال بمذاکرتہا
علی ملک الدنیا و ما فیہا فضلا عن لذۃ مطعم او منکح او ہو الیہ الالم ادراک المنافر من
حیث ہو منافر و المنافر للنفس الناطقۃ انما ہو الہیأۃ المضادۃ للکمال فاذا فارقت
البدن و تمکنت فیہا الہیآت المضادۃ للکمال ادرکت المنافر من حیث ہو منافر
فیعرض الالم اعلم ان النفس اذا عرفت فی حیٰوتہا الدنیا ان لہا کمالا و لم یکتسب بل
اکتسبت ما یضادہ او لم یکتسب شیأ منہا بل اشتغلت بما صرفہا عنہ من الامور الدنیویۃ
الدنیۃ و اللذات الحسیۃ الخسیسۃ فاذا فارقت تالمت لاشتیاقہا الی الکمال الفائت
و عدم الاشتیاق فی حیوتہا الدنیا الی کمالہا الفائت و عدم التالم بفواتہ لاشتغالہا

عنه بالمحسوسات وحصول المنافي مع عدم ادراکه لا یوجب التالم کما ان العضو الذی صار خدر آگاه رو آ اذا احترق بالنار او قطع بالسکین فانه لا یجد الالم فی الحال لکن متے زال العائق ظهر البلاء فکذٰلک ههنا انغماس النفس فی تدبیر البدن مانع عن ظهور الالم فاذا فارقت البدن وانقطعت عن المحسوسات تشعر بالبلاء العظیم دفعة واعلم ان ما قالت الحکماء فی اثبات المعاد الجسمانی واللذات والآلام العقلیین وکونهما اعظم من الحسیین لیس بمنکر فان علماء الاسلام ایضاً ذهبوا الی ذٰلک بل انما نکر علیهم من جهة انهم انکروا المعاد الجسمانی واللذات والآلام الجسمانیة فی الدار الآخرة علی ما دل علیه کتاب اللّٰه تعالے وکلام رسوله صلی اللّٰه علیه وسلم فی مواضع غیر عدیدة بحیث لا یمکن تاویلها وصرفها عن الظاهر وما قالوا الابدان البشریة تنعدم بصورها واعراضها بالموت وزوال الحیوة ولا یبقی الا المواد العنصریة المتفرقة المختلطة باجزاء العناصر وانها لا تعاد اصلا وما دل علیه الشرائع من اثبات المعاد الجسمانی واللذات والآلام الجسمانیة فی الدار الآخرة امثال ضربت علی حد افهام الخلق لبیان المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان لان الانبیاء علیهم السلام مبعوثون الی کافة الخلق واکثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحانی واللذات العقلیة کالآیات المشعرة بالجهة والجسمیة فلیس بشیٔ اذ لا یصح التاویل والصرف عن الظاهر الا اذا امتنع الحمل علی الظاهر کما فی الآیات المشعرة بالجهة والجسمیة فان الدلیل العقلی دال علی امتناع الجهة والجسمیة فیجب صرفها عن الظاهر وفیما نحن فیه لا قرینة عقلیا للصرف عن الظاهر اصلا بل اکثر الآیات والاحادیث الواردة فی ذٰلک یمتنع حملها علی التشبیه والتمثیل کما یظهر لمن تتبع کتاب اللّٰه تعالے وسنة رسوله صلی اللّٰه علیه وسلم ویعلم ان الشیخ قد خالف جمهور الفلاسفة واعترف بالحشر الجسمانی حیث قال فی الشفاء یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوة

و هذا الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا تحتاج الى
ان يعلم و قد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه وسلم
حال السعادة و الشقاوة اللتين بحسب البدن و منها ما هو يدرك بالعقل و القياس البرهاني
و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة اللتان للنفس انتهى فالحق ان اعادة النفس
الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا بعد مفارقتها عنه يوم القيمة كما نطقت
به الشريعة الحقة امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين
و انكارها كفر صريح و لا بعد فيها اصلا بل الاستبعاد في تعلق النفس به في بدو الامر اشد
من الاستبعاد في عودها اليه و لا استبعاد ايضا في ايجاد الناس و تكوين اجسادهم دفعة
واحدة كما يشاهد من تكون اصناف الحيوانات في الصيف دفعة واحدة و لا يلزم اعادة
المعدوم التي دل الدليل على استحالتها اذ البدن المعاد مغاير للبدن الاول بحسب
التشخص و النصوص ايضا دالة على كون المعاد غير الاول بحسب التشخص و لا يلزم منه كون
المثاب و المعاقب مغايرا لمن صدر عنه الطاعات و المعاصي لان العبرة في ذلك
للنفس الناطقة و الاجزاء الاصلية للبدن و بهذا ظهر اندفاع ما توهم النافون لحشر الاجساد انه لو اكل
انسان انسانا آخر و صار اجزاء المأكول اجزاء الآكل فلو فرض اعادة ذينك الانسانين فاما ان تعود تلك
الاجزاء في كلا البدنين و هو محال او لا تعود في احد البدنين فان كان ذلك البدن بدن الآكل
لم يكن الآكل معادا و ان كان بدن المأكول لم يكن الآكل معادا بجميع الاجزاء بل ببعضها
فلا يكون معادا بعينه و وجه الاندفاع ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره
و هي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي لانسان آخر اجزاء فاضلة لانا نعلم بالضرورة
ان كل انسان باق من اول العمر الى آخره و اجزاء الغذاء تتوارد عليه و تنزول فالواجب
في الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية لا جميع الاجزاء و اجزاء الانسان المأكول
فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادتها فيه بل هي تعاد في المأكول لانها

الهذا اوه الى الصلبة فافهم هداية النفس الكاملة تلاد تهفا دات البرهانية اذا حصل لها

تنزه عن العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم القدسي في حضرة جلال رب العلمين

في مقعد صدق عند مليك مقتدر يعني ان النفوس الكاملة التي تكون مبراة عن

الهيأت الردية اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن انفكوا عن الشواغل الجسمانية

خلصوا الى عالم القدس ويحصل لهم الترقي من علم اليقين الى عين اليقين لانهم كانوا ذوي علم بالحقائق فصاروا

ذوي عيان لها فتلتذ بها وتبتهج بادراكها لاتها وهذه النفوس حالها عندهم كحال المؤمن المتقي عند اهل الاسلام فان

لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية بل يبقى فيها الهيأت الردية بملابسة البدن

والانقياد له ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات فاذا فارقت

البدن تصير بسبب تلك الهيأت والميل محجوبة عن الاتصال بالسعادات فتتاذى

بها اذى عظيما وتتالم تالما شديدا تالم العاشق المهجور لكن ليس هذا الامر لازم بل امر

عارض غير لازم فيزول الالم الذي كان لاجله وذلك لان تلك الهيأت انما حصلت

للنفس لركونها الى البدن وانما جرها محبتها للبدن فيزول الافعال التي يبقى تلك

الهيأت بتكررها وطول العهد يزيل الهيأت بالتدريج وهذه النفوس حالها عندهم

كحال المؤمن الفاسق عند المليين هداية النفوس الناطقة الساذجة اذا ظهر لها ان

من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم لزم لها من الكسب شوق

الى الكمال وهي مادامت في جلباب البدن لم تتصف تعقلاتها عن شوائب

الظنون والاوهام فربما تمثلت باضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وجبت

الوصول اليها ادركت ولم تشعر بنقصانها لاشتغالها بالمحسوسات فاذا فارقت البدن

وليس معها سبب الكمال وآلته يعرض لها الالم العظيم لانها فقدت ما رجته فتخيب وتشعر

بنقصانها لزوال الاوهام والظنون الكاذبة الحاصلة بسبب الاشتغال بالمحسوسات

فتصير متالمة لفقدان ما رجت الوصول اليه وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على

الآلية وحالها كحال من جاوز فأمعن فيه وحصل عندنا على [illegible]
الكلومة ثم انه بعد الاستحال عنه كشف عنه ولم يجد فيه ما كان يالمه فانه يتالم بذلك جدا
وهذا التالم يكون مؤبدا لان تمكنه من الاكتساب اعني البدن قد زالت عنها فلا طمع لها في
زوال ذلك النقص وحصول الكمال فحال تلك النفوس حال الكفار عند المليين هداية
النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف والاشتياق اليه ايضا اذا فارقت البدن
وكانت خالية عن الهيآت البدنية الردية حصل لها النجاة عن العذاب والخلاص
عن الالم يعني ان النفوس التي لم تكتسب العلم والشوق وهي غير متلطخة بالهيآت والملكات
الردية ولا معتقدة للاعتقادات الباطلة وهي نفوس البُلْه الذين غلبت عليهم سلامة
الصدر وقلة الاهتمام فهي لا تكون معذبة بعد المفارقة لانها غير عارفة لكمالها لانها غير
مشتاقة اليها فهذه النفوس حالها كحال غير المكلفين وكانت البلاهة ادنى واقرب
الى الخلاص من فطانة بتراء قال الشيخ في الاشارات واعلم ان رذيلة النقصان انما
يتاذى بها النفس الشيقة الى ذلك الكمال وذلك الشوق للنفس الشيقة تابع التنبه
يفيده الاكتساب والبله بنجية من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين
عما التح به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء واما اذا لم تكن خالية
عن الهيآت البدنية فتتالم بفقدان البدن وتبقى في كدر الهيولي مقيدة بسلاسل
العلائق يتعذبون في غصة وعذاب اليم ولكن لعدم انكارهم الحق ليس عذابهم دائما
بل يزول تلك الهيآت تدريجا ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذاهب
الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار اعلم ان بعض الحكماء وهم اهل التناسخ
ذهبوا الى ان النفس الناطقة انما تبقى مجردة بعد المفارقة اذا كانت كاملة قد اخرجت
كمالاتها الممكنة من القوة الى الفعل واما اذا كانت ناقصة مشتاقة بعد الى تحصيل كمالاتها
فانها تتردد في افراد نوع الانسان تنتقل من تدبير بدن انساني الى تدبير بدن آخر

بما فی بعض الاخلاق والملکات الی ان تبلغ النهایة فی اخذها وملکاتها ویسمی ہذا الانتقال نسخاً وقال بعضهم انها اذا کانت ناقصة وکان لها ملکات ردیة ربما تنازلت وتعلقت ببدن حیوانی یکون الیق بما اکتسب الیها کبدن الاسد للشجاعة واستدلوا علیه بما یشاہد من الحیوانات من الاحوال الدالة علی ان لها تمیزاً کاتخاذ النحل الرئیس فی کوارة العسل وتلذذ الابل باستماع الذی ینبهها جمیع مہماتها وبالاخلاق العجیبة کتکبر الاسد ریاسته ویسمی ہذا الانتقال مسخاً وقال بعضهم ربما تنزلت الی اخر الی الاجسام النباتیة وہذا الانتقال یسمی رسخاً وربما تنزلت الی الاجسام الجمادیة ویسمی ہذا الانتقال فسخاً وقد یسمی الاول فسخاً والثانی مسخاً ہذا فی التنازل واما فی التصاعد فقیل النفس النباتیة تنتقل من مرتبة منها الی ما ہو افضل منها واکمل حتی تنتهی الی المرتبة القریبة لادنی مرتبة من مراتب الحیوان ثم تتردد فی مراتب الحیوان مترقیة منها الی الاعلی فالاعلی حتی یصعد الی مرتبة الانسان متصلة الیها من المرتبة القریبة لها ثم تها تتردد فی المراتب الانسانیة مترقیة من مرتبة الی الاعلی فالاعلی الی ان تصل الی آخر مراتبه وقد تخلص من الابدان ح لصیرورتها کاملة فی الانسانیة فتتعلق ببعض الاجرام السماویة لشوقها الی الاستکمال فتفوز بالسعادة الابدیة وہذا کله خرافات وخطط وغوایة عن سواء السبیل عصمنا اللہ وایاکم عن التورط فی ہذہ الاباطیل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا وہب لنا من لدنک رحمة انک انت الوہاب ہذا ما تیسر لہذا العبد الضعیف الراجی رحمة ربه القوی الہادی محمد عبد الحق العمری الخیرابادی عامله اللہ بفضله الہادی فی العواقب والمبادی فی شرح الکتاب ومنه المبدء والیه المآب ۃ ۃ ۃ

تم بفضله

خاتمة الطبع

الحمد لله على آلائه مصلياً ومسلماً على خاتم انبيائه وعلى آله الابناء الكرما واصحابه الائمة الرحماء وبعد فقد انتهت طبع هذا الكتاب المفيد للعلماء والطلاب اعني شرح الهداية الاثيرية في الحكمة الطبعية والالهية للعالم المتوقد والفاضل المتفرد ذي الباع الوسيع في العلوم الحكمية والكعب الرفيع في الفنون العقلية الفاقد النظير والمثيل العديم السهيم والعديل مولانا المولوي محمد عبد الحق الخيرابادي عم الله فيضه الى الحاضر والبادي في آخر شهر رجب سنة سبع وتسعين ومائتين والف من هجرة سيد الانام عليه وعلى آله الصلوة والسلام بمطبعة شعلة طور الواقعة ببلدة كانفور نفع الله به الطالبين وجعله كاخويه مقبول العالمين +

اعلان

چونکه جناب مصنف مدظله حق تالیف این کتاب بمالک مطبع شعله طور بخشیده اند لهذا بغیر اجازت مالک مطبع موصوف احدی قصد طبع آن نفرماید ورنه مبتلاے مواخذه خواهد شد وما علینا الا البلاغ

العبد مرزا ابراهیم بیگ غفرله